Bertrand Russell

¿POR QUÉ LUCHAMOS?

Premio Nobel de Literatura

RBA

Bertrand Russell

¿POR QUÉ LUCHAMOS?

Premio Nobel de Literatura

RBA

BERTRAND RUSSELL

¿POR QUÉ LUCHAMOS?

Traducción de
MARÍA DOLORES CRISPÍN

RBA

Título original inglés: Why Men Fight.

© Bertrand Russell Peace Foundation.

© del prólogo: Lino Camprubí Bueno y Javier Pérez Jara, 2024.

© de la traducción: María Dolores Crispín Sanchis, 2024.

Traducción autorizada de la edición inglesa publicada por Routledge, un sello del grupo Taylor & Francis.

© de esta edición: RBA Libros y Publicaciones, S. L. U., 2024.

Avda. Diagonal, 189 - 08018 Barcelona.

rbalibros.com

Primera edición: octubre de 2024.

REF.: OBDO382

ISBN: 978-84-1132-845-6

EL TALLER DEL LLIBRE • REALIZACIÓN DE LA VERSIÓN DIGITAL

Queda rigurosamente prohibida sin autorización por escrito del editor cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra, que será

sometida
a las sanciones establecidas por la ley. Pueden dirigirse a Cedro
(Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org)
si necesitan fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra
(www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 47).
Todos los derechos reservados.

PRÓLOGO

Las creencias infundadas son el homenaje que el impulso rinde a la razón.

BERTRAND RUSSELL

RBA ha tenido la estupenda idea de reeditar el libro que consagró a Bertrand Russell como uno de los intelectuales públicos más relevantes de la época contemporánea: Principios de reconstrucción social, publicado en 1916 y titulado en Estados Unidos ¿Por qué luchamos? Un método para abolir el duelo internacional. La publicación de esta nueva traducción es una gran noticia: pese a haber sido escrito hace más de cien años por un autor desconocido para gran parte del público actual, este libro no solo es una de las piezas políticas más importantes del siglo XX, sino que también es de rabiosa actualidad.

Pero ¿quién fue Bertrand Russell?, ¿cómo llegó a convertirse en el que probablemente es el intelectual público occidental más destacado del siglo XX?, y ¿por qué debemos seguir leyéndolo a estas alturas del XXI? Bertrand Russell (1872-1970) fue un destacado profesor de la Universidad de Cambridge cuya fama académica como filósofo y lógico se cimentó tras la publicación de varios libros de lógica y filosofía de las matemáticas (en concreto, Los principios de las matemáticas de 1903 y los Principia Mathematica, escritos junto con Alfred North Whitehead y publicados en varios volúmenes entre 1910 y 1913). Posteriormente, Russell publicó varios de los ensayos sobre metafísica y teoría del conocimiento más importantes del siglo XX, convirtiéndose en uno de los padres de la llamada «filosofía analítica», movimiento cuya trascendencia sigue presente hasta día

de hoy en innumerables departamentos de filosofía de universidades repartidas por todo el mundo.

A esta faceta como filósofo puro, hay que sumar la vertiente de Russell como intelectual público y activista social, que es precisamente la del libro que tenemos entre manos. A través de innumerables escritos, discursos y actuaciones políticas y sociales, la imagen de Russell quedó asociada con el compromiso político progresista desde bien temprano en su carrera. En su cruzada por la reforma moral y el progreso social en el Reino Unido primero, Russell luchó por la implantación del sufragio femenino, la despenalización de la homosexualidad, la transformación de la educación y la liberación sexual. No obstante, su compromiso activista que le reportaría más fama y eco social fue su pacifismo militante durante la Primera Guerra Mundial y la Guerra Fría, cuando Russell pasó de activista circunscrito a causas del Reino Unido a activista internacional, autoasumiendo a menudo la figura del salvador de la humanidad. El activismo político de Russell durante la Gran Guerra consolidó su fama y la Guerra Fría la internacionalizó. Russell tuvo que pagar importantes peajes en su ascenso como intelectual público; así, fue despedido de la Universidad de Cambridge, y aún más importante, fue encarcelado durante dos ocasiones, la última vez siendo anciano. Consagrado internacionalmente tras recibir el Premio Nobel en 1950, las labores de Russell por el desarme nuclear global a través del Manifiesto Einstein-Russell de 1955 fueron noticia mundial, apareciendo en los periódicos de las más variopintas regiones del mundo. En 1962, Russell ejerció como mediador entre Estados Unidos y la Unión Soviética durante la crisis de los misiles de Cuba, escribiendo personalmente al presidente Kennedy y a Khrushchev. A partir de 1963, la Fundación Bertrand Russell para la Paz proclamó como objetivo defender los derechos humanos y la paz a escala global. En 1966, Russell formó, junto con Jean-Paul Sartre y otros intelectuales progresistas, el Tribunal Internacional de Crímenes de Guerra. Dicho tribunal pronto comenzó a conocerse como el Tribunal Russell-Sartre, y más tarde, tras la ruptura con Sartre, únicamente como el Tribunal Russell. Finalmente, y pocos días antes de su muerte a los noventa y ocho años, Russell denunciaba los abusos y crímenes de guerra cometidos por el Estado de Israel contra los palestinos.

Si en su faceta de filósofo puro Russell cambió a menudo de postura, los giros de su filosofía política y su activismo fueron aún mayores. Su interpretación de la Gran Guerra le llevó a pasar del liberalismo patriótico al socialismo corporativo globalista. El pacifismo le llevó al socialismo, y en 1917 interpretó la Revolución Rusa como el anuncio de una sociedad nueva y más libre, aunque pronto se desencantó y pasó a denunciar la falta de libertades en la URSS.[1] De ser adalid del pacifismo internacional durante la Primera Guerra Mundial y albores de la Segunda, pasó a convertirse en punta de lanza de la propaganda belicista británica durante la Segunda Guerra Mundial y los primeros años de la Guerra Fría. Esto le llevó incluso a pedir a Estados Unidos el bombardeo nuclear preventivo de la Unión Soviética, aún a sabiendas de que esto causaría millones de muertos inocentes. Un precio que Russell estaba dispuesto a pagar con tal de evitar el hipotético apocalipsis que se desencadenaría cuando los soviéticos adquiriesen la tecnología nuclear. Una vez que la consiguieron, Russell puso su fama y su nombre al servicio de la causa antinuclear, junto con el físico Albert Einstein. Esto incrementó sus recelos contra Estados Unidos, de modo que en menos de dos décadas pasó de proponer a Estados Unidos como líder futuro de un Gobierno Mundial que salvaría a la humanidad a demonizar a sus élites, considerándolas más peligrosas que los nazis, a la vez que idealizaba la causa comunista del Viet Cong y Ho Chi Minh.

Lo fascinante de Russell es cómo supo defender cada uno de estos proyectos contradictorios entre sí con una pluma razonada y apasionada.[2] Desde nuestro punto de vista, además, hay un hilo conductor que comienza precisamente con la aparición de ¿Por qué luchamos? En todas sus etapas como activista, Russell se presenta como un profeta salvador, ofreciendo tanto un diagnóstico de los principales males que acechan a la humanidad como el camino para redimirlos.

En el contexto de la biografía intelectual y activista de Russell, este libro es de los más importantes de su extensa obra. ¿Por qué luchamos? tuvo desde el principio el éxito de un superventas, con decenas de reediciones tanto en el Reino Unido como en Estados Unidos. Fue la obra que consagró a Bertrand Russell como un intelectual público. Pero fue además la síntesis más completa de la

filosofía política de Bertrand Russell, aunando sus teorías antropológicas, filosóficas y morales de regeneración de la sociedad victoriana en una explicación de las motivaciones profundas por las que los seres humanos, una y otra vez, se entregan a los horrores de la guerra. Desde los más tempranos registros fósiles del Paleolítico hasta nuestros días, los conflictos violentos se muestran con vehemencia como una de las constantes más significativas de la historia humana. Sin duda, el rico material antropológico, paleontológico e histórico nos muestra que hay momentos de mayor y menor intensidad bélica. Pero, como una temida plaga, la alargada sombra de las luchas armadas siempre vuelve, una y otra vez, en todas las sociedades humanas conocidas, prehistóricas o históricas.

Pero ¿por qué? Es decir, ¿por qué luchamos? Esta es la pregunta trascendental que Russell trata de contestar en el presente libro. Es la misma pregunta que nos hacemos frente al móvil, el periódico, o el televisor cuando recibimos noticias de Gaza, Ucrania y otras partes del mundo que reciben menos atención mediática. Es cierto que desde 1945 no ha vuelto a haber nuevas «guerras mundiales». Si hubiera una, ¡tal vez sería la última! El miedo al que Russell dedicó buena parte de su vida, la llamada Destrucción Mutua Asegurada (conocida internacionalmente por su acrónimo en inglés «MAD»), probablemente ha servido para evitar las grandes guerras. Los terrores de una etapa posapocalíptica de la humanidad se han plasmado en novelas y películas desde la segunda mitad del siglo XX hasta nuestros días. Pero esto no ha impedido desde la Segunda Guerra Mundial hasta nuestros días todo tipo de las llamadas «guerras proxis». Y no nos engañemos: estas llamadas guerras menores han dejado millones de civiles muertos e incontables ciudades reducidas a cenizas y escombros. ¿Por qué? La respuesta de Russell no es la única, ni seguramente la mejor posible hoy día, pero remueve cuestiones profundas que ayudarán a los lectores a avanzar en sus propias reflexiones.

POR QUÉ «¿POR QUÉ LUCHAMOS?» ORÍGENES Y RECEPCIÓN

La introducción a la versión inglesa de esta edición, escrita por el recientemente fallecido Richard Rempel, ofrece una visión muy completa de los orígenes y recepción de ¿Por qué luchamos? Aquí nos gustaría insistir en que, ya antes de que el Imperio británico declarara la guerra a Alemania, Russell organizó una petición, firmada por más de sesenta catedráticos de Cambridge, expresando «su convicción de la importancia suprema de preservar la neutralidad de Inglaterra», ya que «ningún interés vital de este país está en peligro como para justificar nuestra participación en una guerra». En ese momento estaba seguro de que la mayoría de los británicos se oponían a la guerra. Se equivocaba. Vio cómo sus amigos más cercanos mandaban gustosos a sus hijos hacia una muerte segura en nombre de la civilización. Y presenció las celebraciones de la muchedumbre al caer abatido un zepelín alemán en el centro de Londres. Se alegraban de la muerte de jóvenes cuyo único crimen era pertenecer al «enemigo». Pero, al comienzo de la guerra, Russell no había perdido por completo la esperanza de que «algún día emergeremos a un mundo más cuerdo». El pacifismo de Russell, él mismo lo enfatizaba, no era radical; por el contrario, Russell estaba dispuesto a justificar lo que él llamaba, con intenso aire colonialista, «las guerras de civilización»; pero entre las naciones civilizadas no había justificación posible para los conflictos armados.

Russell se vio forzado a navegar a través de las complejidades políticas, morales y sociales abiertas por la Primera Guerra Mundial en un precario estado de salud mental. «Cuando llegó la guerra —recordaba Russell años después—, sentí como si escuchara la voz de Dios». La Gran Guerra, continuaba Russell, lo cambió todo: «Dejé de ser académico y comencé a escribir un nuevo tipo de libros». La guerra fue mucho más larga y brutal de lo que nadie había previsto inicialmente. Esta circunstancia sumió a Russell en, usando sus propias palabras, una «negra desesperación», llegando incluso a considerar el suicidio. Russell difícilmente podía soportar el dolor existencial que le provocaba su interpretación apocalíptica y misántropa de la guerra: «Odio al mundo y a casi todas las personas que lo habitan», recordaría años después. Según su propio testimonio, hasta la Gran Guerra era un empedernido optimista antropológico cuya fe en el progreso global fomentado por la ciencia resultaba inquebrantable. La Ciencia, en mayúsculas, estaba

destinada a traernos una futura Edad de Oro de progreso material, moral y estético ilimitado —añadiendo Russell, eso sí, que esta utópica situación solo ocurriría si la Ciencia derrotaba al dragón oscuro representado por la Religión—. No obstante, desde la Primera Guerra Mundial y los años inmediatamente posteriores, la visión del futuro de la humanidad promovida por Russell comenzó a hacerse progresivamente más y más lúgubre, hasta convertirse en uno de los más renombrados profetas del apocalipsis industrial.[3]

En 1915 Russell publicó un folleto titulado La política de la Entente, el cual era una respuesta pública al respaldo y justificación de la guerra por parte del filólogo e intelectual público Gilbert Murray. Dado el eco social del texto de apoyo a la guerra por parte de Murray, que fue distribuido en secreto por el gobierno entre los formadores de opinión del Reino Unido, la respuesta de Russell a Murray desencadenó un debate público que fomentó la fama de Russell más allá de los muros de la universidad. También marcó su ruptura pública con la línea oficial del Partido Liberal, que hasta entonces había apoyado. Con las ideas más claras y el apoyo de los socialistas antibelicistas, se lanzó al proyecto más ambicioso con la publicación de Los Principios, que fue el primer éxito de ventas de Russell. El propio Russell quedó tanto sorprendido por su éxito como complacido por los beneficios económicos que este éxito le reportó. Había nacido un intelectual público.

Russell capitalizó la popularidad de ¿Por qué luchamos? de diversos modos. Cuando Estados Unidos todavía era neutral, Russell escribió al presidente Wilson instándolo a «salvar al mundo» manteniéndose al margen de la guerra. La carta apareció en varios periódicos estadounidenses el 23 de diciembre de 1916. Decepcionado por la participación del presidente Wilson en la guerra, Russell predicó públicamente en contra del papel de Estados Unidos del lado del Reino Unido. En un editorial que escribió en enero para el Tribunal, Russell incluyó demasiados insultos explícitos contra los gobiernos británico y estadounidense. Esto llevó a un procesamiento que resultó en el encarcelamiento de Russell por traidor. Los seis meses de prisión aumentaron su prestigio y su popularidad como agitador público. Esenciales fueron también la participación de Russell en la No-Conscription Fellowship (NCF), vinculada al Partido Laborista Independiente y dedicada a combatir el reclutamiento de nuevos

soldados y a fomentar el antibelicismo. Naturalmente, acuciados por la propaganda del gobierno y otros mecanismos sociales, una buena parte de la opinión pública británica veía a los objetores del servicio militar obligatorio como traidores. Pero también hubo público para el pacifismo. La Convención de Leeds de junio de 1917 reunió a más de mil pacifistas, la mayoría pertenecientes al Partido Laborista Independiente y al Partido Socialista. La convención obtuvo un gran eco social y la prensa internacional informó que Bertrand Russell, el conocido profesor de la Universidad de Cambridge, había predicado el espíritu pacifista junto con miembros destacados del Partido Laborista. «Para mi sorpresa —Russell recordaba años después—, cuando me levanté para hablar, me dieron la mayor ovación que nadie podía dar».

La creciente popularidad de Russell se cimentaba en buena medida en la progresiva polarización de la sociedad británica. Una parte importante de la opinión pública apoyó el papel del gobierno en la guerra desde el primer momento. Los intelectuales belicistas se unían a la corriente filosófica que veía en la guerra algo inevitable. Por ejemplo, Benjamin Kidd (que desempeñó un papel crucial en la formación de la sociología como disciplina académica), defendía que las guerras eran fundamentales para el progreso humano. Si en la Grecia clásica Heráclito de Éfeso había declarado que la lucha era la madre de todas las cosas y su fin llevaría a la parálisis de la realidad, siglos más tarde el filósofo alemán Hegel había vuelto a defender posturas similares, afirmando que periodos largos de paz debilitan a los pueblos. La justificación de la guerra como motor del progreso civilizatorio, o al menos como una suerte de mal menor necesario para dicho progreso de la civilización humana (entendida en términos del hombre blanco occidental), estaba respaldada por las élites dirigentes políticas, económicas, religiosas y educativas.

Contra esta postura, los movimientos socialistas radicales organizaron una oposición pacifista. Veían en el pacifismo una oportunidad inmejorable para poner fin al orden capitalista victoriano, y argumentaban que el capitalismo conducía de modo necesario a guerras imperialistas y nacionalistas. Al comienzo de la guerra, Russell le confesó por escrito a su amante Lady Ottoline que «los socialistas son la esperanza del mundo; han ganado importancia durante esta guerra. Me tragaría el socialismo por el

bien de la paz». Estos movimientos socialistas encontraron apoyo en sectores izquierdistas de la esfera civil británica que también respaldaban el pacifismo. Pero otros sectores izquierdistas apoyaron la entrada del Reino Unido en la guerra con igual entusiasmo. Importantes intelectuales progresistas vieron la Gran Guerra como el mal menor necesario contra el imperialismo alemán, considerado a menudo como la encarnación más pura y destilada de la maldad humana. H. G. Wells, conocido socialista fabiano, tituló el conflicto «la guerra que pondría fin a todas las guerras» en un famoso artículo en el que apoyó con entusiasmo la declaración de guerra del Reino Unido. La idea detrás de Wells y otros era sencilla, aunque no por ello menos impactante: una victoria británica definitiva contra las fuerzas del Mal traería finalmente la paz más duradera que la humanidad habría de conocer. Frente a esta idea construyó Russell su argumentación. En ¿Por qué luchamos? Russell rechaza todo tipo de visión necesitarista o glorificadora de la guerra, proporcionando razones de cuño psicológico de por qué luchamos y expresando esperanza en una solución futura a través de la reeducación de la naturaleza humana.

HILO ARGUMENTAL

En ¿Por qué luchamos?, Russell no se centra, salvo muy de pasada, en las causas históricas, políticas o diplomáticas específicas que condujeron a la Primera Guerra Mundial. A pesar del uso de ejemplos históricos a lo largo del texto, no se trata de un libro de historia. Es un libro de filosofía política que ofrece una concepción de la guerra apoyada en teorías psicológicas, antropológicas y morales. Estas causas profundas serían los fundamentos de la sociedad, la economía y la política, y sirven a Russell para explicar tanto la falta de entendimiento y cooperación entre naciones como las posibles vías de resolución y reconstrucción social. Por esto no debe sorprender que el índice de este libro, dedicado a la guerra, muestre temas tan variopintos como la propiedad, la educación, el matrimonio o la religión. La ambición de ¿Por qué luchamos? es construir una teoría de la acción humana general y ver cómo se concreta a través de instituciones sociales y políticas.

Teniendo siempre como trasfondo la Gran Guerra, Russell analiza el papel de los impulsos psicológicos y de las principales instituciones de su época en el fomento de la fiebre bélica, para proponer posteriormente lo que a su juicio son las necesarias vías de reconstrucción social y política después de la hecatombe armada. Esta dimensión prescriptiva queda recogida en el título original propuesto por Russell para la edición británica del libro: Principios de reconstrucción social. Es decir, tanto el título británico (Principios de reconstrucción social) como el estadounidense (¿Por qué luchamos?) recogen los dos aspectos esenciales de este ensayo.

Russell comienza el libro señalando que le parecen inadecuadas las dos grandes visiones de la Gran Guerra. La opinión más extendida en el Reino Unido consiste en explicar el conflicto como una consecuencia necesaria de la maldad de los alemanes. Por otra parte, y frente a esta visión, la mayoría de los pacifistas sitúan la causa de la guerra en un lamentable enredo diplomático fácilmente explicable por las ambiciones desmesuradas de los gobiernos en el contexto de una economía colonialista.

Estos extendidos puntos de vista, Russell dirá, son tristemente miopes; no se dan cuenta de hasta qué punto la guerra surge de la naturaleza humana ordinaria, y por tanto la génesis de la Primera Guerra Mundial no representa ninguna anomalía en la historia de la humanidad. Tanto los alemanes como los dirigentes de los gobiernos están hechos de la misma pasta que el resto de los seres humanos, impulsados por las mismas emociones que impulsan a los demás, y no se diferencian mucho del resto del mundo excepto en sus circunstancias. Se trata, por tanto, de describir la naturaleza humana, pero también de comprender los mecanismos para cambiarla.[4]

El análisis de la naturaleza humana que Russell esboza en ¿Por qué luchamos? se aleja del enfoque individualista propio del liberalismo tradicional y su defensa de la teoría de la elección racional como motor de la acción humana. El liberalismo, ideología otrora muy apreciada por Russell, se había convertido durante la guerra en la doctrina de los belicistas patrióticos. Russell nunca más volverá a defender los principios de transparencia y racionalidad de la naturaleza humana esgrimidos por el liberalismo británico clásico.

En la teoría antropológica que Russell defiende desde la Primera Guerra Mundial, el alma humana aparece como algo opaco, contradictorio y tendente a la autodestrucción.

Russell trata de demostrar en ¿Por qué luchamos? que las acciones humanas, antes que de la razón, emanan de dos fuentes principales: el impulso y el deseo. Para Russell, mientras que el papel del deseo ha sido ampliamente reconocido y analizado, el impulso como motor de la actividad humana ha sido ninguneado, cuando no directamente ignorado. En el retrato que Russell hace de la naturaleza humana, el deseo no gobierna más que una parte de la actividad humana, y ni siquiera la más importante, «sino solo la más consciente, explícita y civilizada». La parte instintiva de la naturaleza humana está dominada por impulsos inconscientes ajenos a la actividad racional. Impulsos que, al contrario que los deseos, carecen de una meta clara y fija. En palabras del propio Russell:

En toda la parte más instintiva de nuestra naturaleza estamos dominados por impulsos por realizar determinados tipos de actividad, no por deseos para determinados fines. Los niños corren y gritan no porque esperen conseguir algo bueno, sino debido a un impulso directo de correr y gritar. Los perros aúllan a la luna, no porque consideren que vayan a obtener algo al hacerlo, sino porque sienten un impulso por ladrar. No hay ningún propósito, sino meramente un impulso, que anima a realizar acciones tales como comer, beber, hacer el amor, pelearse o alardear. (pp. 50-51)

Pese a este carácter inconsciente, instintivo e irracional, el impulso no es algo que haya que destruir para Russell. Una persona, por no decir una sociedad, que viviera sin impulsos, se encontraría totalmente zombificada. Para Russell, los impulsos pueden clasificarse en dos grandes tipos: por un lado, tenemos impulsos destructivos o posesivos, y por otro, constructivos o creativos. Por ello, en la antropología russelliana, el impulso ciego es tanto fuente de lo bueno como de lo malo del ser humano; tanto de la guerra y sus carnicerías como de las excelencias de la ciencia, el arte y el

amor desinteresado. Por tanto, no se trata de mutilar la naturaleza «impulsiva» de los seres humanos, sino, por el contrario, de fomentar, a través de la reforma institucional política, económica, educativa y artística, los impulsos creativos, domesticando en la medida de lo posible los impulsos destructivos y posesivos. Para evitar el conflicto y la guerra, es la vida del impulso la que necesita ser cambiada, no solo la vida de pensamiento consciente. En este esquema russelliano, el control racional de los impulsos violentos y las pasiones guerreras es una condición necesaria pero no suficiente para conseguir la paz. Es decir, la razón, por sí sola, es impotente para frenar la fiebre bélica y antagónica del ser humano.

La Gran Guerra, sostiene Russell, demuestra de modo claro que los impulsos y los deseos oscuros son mucho más poderosos que los propósitos conscientes y racionales a la hora de desarrollar la vida humana. La guerra, desde un punto de vista puramente racional, es absurda. Es decir, a Russell le parece obvio que, sometidos a la balanza costes-beneficios, los espantosos costes humanos y materiales de las grandes guerras son mucho mayores que sus beneficios económicos o políticos. Movidas inconscientemente por sus impulsos más oscuros, las élites belicistas desean la guerra, y manipulan a las masas para su ferviente apoyo. Los grandes logros racionales humanos, como la producción industrial, acaban al servicio de estas incomprensibles y siniestras fuerzas humanas. Así, posibilitado por las nuevas tecnologías, el sistema político, económico, educativo, religioso y social, permite la fácil manipulación y opresión de las masas. El sistema económico capitalista se fundamenta en el impulso por la propiedad y la posesión como ideales supremos, convirtiendo la vida comunitaria en juegos competitivos de suma cero; el sistema educativo está diseñado por las élites económicas y políticas para convertir a los niños en dóciles ovejas propensas a seguir todo tipo de órdenes de las élites dirigentes, que a su vez caminan en tinieblas movidas inconscientemente por sus impulsos destructivos; la moralidad, eminentemente cristiana en la época, también está al servicio de las élites dominantes, y su objetivo es transformar a los ciudadanos en marionetas llenas de tabúes y miedos irracionales. Los sistema socioculturales y políticos de las naciones combatientes están diseñados para convertir a los hombres en productores y soldados, por un lado, y a las mujeres, prisioneras de la institución del

matrimonio, en creadoras de futuros productores, soldados e infelices esposas, por otro. Igualmente, la religión ha destruido tanto la vida de la mente como la vida del espíritu, bloqueando cualquier atisbo de pensamiento crítico capaz de desafiar el perverso orden establecido.

Después de este sombrío análisis de la naturaleza humana y de las condiciones que han llevado a la Gran Guerra, Russell presenta su propuesta de salvación. Es lo que llamamos antes el lado prescriptivo recogido por el título original de este libro (Principios de reconstrucción social). Russell propone un kit de soluciones necesariamente generales, pues a su juicio las soluciones concretas dependen de qué clase de mundo nos dejará la guerra, algo que durante la escritura y confección del libro aún no podía saberse. Estas soluciones oscilan desde una reforma radical de la educación y el fomento del sindicalismo en la esfera laboral, hasta una transformación de la institución matrimonial que dé muchas más libertades a las mujeres, pasando por la creación de un Estado Mundial que nos salve del Juicio Final. La radicalización del proyecto de cooperación internacional en un futuro Estado mundial no era ninguna ocurrencia fortuita de Russell; por el contrario, dicho ideal era común en varias esferas de la intelectualidad británica, como la Sociedad Fabiana. No obstante, muy probablemente fue Russell el que con más ahínco lo defendió públicamente durante décadas, presentándolo una y otra vez como la panacea que salvaría a la humanidad de los peores males.

Russell fantaseó sobre cómo el Gobierno mundial, después de un inevitable periodo de implantación violenta, impondría un cambio completamente radical a nivel global, imposibilitando la competencia internacional bélica por los recursos finitos. La propuesta implicaba el mayor programa de ingeniería social jamás llevado a cabo, implantando un modelo de educación a nivel mundial que ayudara a los seres humanos a reprimir su dimensión impulsiva más destructiva y posesiva, aquella precisamente que explica por qué luchamos, en vez de destinar nuestras energías vitales a la cooperación, la creatividad y la armonía social. Todas las reformas institucionales y morales que Russell defiende están encaminadas a fomentar los impulsos creativos, y por tanto luminosos, de la naturaleza humana. Así, por ejemplo, la reforma

educativa estimularía el pensamiento crítico y la inventiva, mientras que la reforma laboral, al permitir mayor tiempo de ocio, fomentaría el interés por actividades «no productivas», pero estimulantes de los impulsos constructivos y creativos humanos. La idea detrás de todas las reformas propuestas por Russell es simple: formando mejores personas a través del cambio institucional y social podríamos evitar por fin los conflictos bélicos que han asolado a los pueblos durante milenios.

«¿POR QUÉ LUCHAMOS?» HOY

¿Qué nos dicen todos estos análisis hoy en día, cien años después de su publicación? Es innegable que ciertos elementos de ¿Por qué luchamos? han envejecido mejor que otros. Algunos de los puntos más obsoletos de la teoría russelliana tendrían que ver con el cambio de condiciones materiales y contextos políticos, pues el mundo en que vivimos hoy día es muy diferente al de la Primera Guerra Mundial, ajena a Internet, la inteligencia artificial, la ONU o la OTAN. Sobre esto tan solo señalaremos que, a pesar de estos cambios, existen también continuidades que siguen haciendo atractivos varios de los análisis de Russell y que, algunas de las instituciones actuales, hunden sus raíces en las luchas coloniales de principios del siglo XX.

Otro tipo de elementos que hay que revisar son los relacionados con el cambio de valores y de paradigmas morales e ideológicos. Es inevitable que un libro escrito hace casi cien años no choque con muchas de las sensibilidades morales actuales. Russell, considerado hace décadas como uno de los progresistas de ideas más radicales de su tiempo, sería visto por muchos a día de hoy como un viejo reaccionario. Por ejemplo, Russell defiende la necesidad de la eugenesia, preocupado por el hecho de que los miembros más aptos de la sociedad europea no se estén reproduciendo tanto como los individuos menos favorables. Aterrorizado por lo que veía como el inexorable deterioro de la calidad biológica de la sociedad europea, Russell reconoce que sus propuestas podrían no ser aceptadas en Inglaterra debido a preocupaciones sobre la equidad. No obstante

(¡atención!), especula con que un país como Alemania podría implementar medidas eugenésicas y, como resultado, obtener una ventaja sobre otros. Es cierto que las ideas eugenésicas estaban muy difundidas en las sociedades occidentales de la época y ni mucho menos fueron exclusivas de la Alemania nazi. Pero no por ello sorprenderá menos a los lectores encontrar en estas páginas afirmaciones como las siguientes:

Nuestro sistema actual despilfarra el material humano: por una parte, perjudicando la salud y la eficiencia de los trabajadores de la industria, especialmente cuando se emplea a mujeres y a niños; y por otra parte, por el hecho de que los mejores trabajadores tienden a tener familias pequeñas y las razas más civilizadas están en peligro de extinción gradual. Cada gran ciudad es un centro de deterioro de la raza. [...] las afirmaciones de Malthus sobre la cuestión de la población habían sido bastante acertadas hasta el momento en que las escribió. Siguen siendo ciertas de las razas bárbaras y a medio civilizar, y de los peores elementos entre las razas civilizadas. Pero han acabado siendo falsas respecto a la mitad más civilizada de la población de Europa occidental y Estados Unidos. (pp. 145-146 y 196)

Hay otras tesis políticas de este libro que no podemos aceptar, como la sugerencia de que el despotismo es fundamentalmente un fenómeno oriental y que, por tanto, el insoportable autoritarismo de las iglesias cristianas hay que rastrearlo en sus influencias orientales. La idea del origen oriental del despotismo fue defendida por ahínco por pensadores clásicos como Hegel, Marx o Engels. Y en nuestros días no es difícil encontrar intelectuales públicos conservadores que continúan coqueteando con ella, como Jordan Peterson o Ben Shapiro. Pero hay datos históricos y antropológicos suficientes como para rechazar esa visión como un producto del etnocentrismo europeo. Más que el origen del despotismo, lo que habría que rastrear en algunas partes de Asia, como Sumeria, Egipto o China, es el nacimiento de la civilización, con sus complejos sistemas de gobierno, instituciones y formas de escritura. Igual que pasaba con los valores obsoletos, es natural que tras cien años

algunas tesis importantes del libro no sean compatibles con conocimientos actuales.

¿Y qué decir de la tesis central del libro acerca de la naturaleza humana y su papel en la guerra? Algunas ideas de Russell sobre la psique humana deben ser matizadas. A nuestro juicio, Russell acierta en su crítica a la visión transparente y «racionalista» de la mente humana. Esto hace su lectura imprescindible aún hoy en día. Sin embargo, desde hace varias décadas las investigaciones sobre percepción y cognición inconscientes arrojan una pintura de la psique humana aún más compleja que la elaborada por Russell. Igualmente, la psicología actual matizaría varias de las hipótesis de Russell sobre el aparato emocional y volitivo humano. De hecho, el propio Russell es menos simplista en escritos posteriores, como Análisis de la mente, de 1921. Además, es difícil aceptar el maniqueísmo de los impulsos defendido en ¿Por qué luchamos?, clasificados en destructivos/posesivos y constructivos/creadores. Incluso dentro de esta clasificación binaria, podríamos decir que la situación es aún más compleja, pues una persona puede tener el impulso, por ejemplo, de querer destruir una adicción tóxica o marcos mentales o de comportamiento que conducen a situaciones disfuncionales y miserables. A su vez, los impulsos «creativos» y «constructivos», aun con las mejores intenciones, pueden conducir a todo tipo de situaciones que consideramos deleznables, tanto a nivel individual como grupal y social.

Igualmente, aunque la dimensión psicológica es esencial a la hora de explicar cualquier fenómeno social y cultural en general, lo cierto es que el enfoque de Russell sobre la génesis de la guerra se nos muestra como decididamente reduccionista. El propio Russell matizó esto unos años después, haciendo más hincapié en las causas estructurales por las que la civilización industrial repartida en naciones-Estado tiene como producto inevitable la guerra.[5] El psicologismo de Russell, heredado del empirismo moderno y de otros pensadores como Ernst Mach o William James, es una constante en la mayoría de sus obras de contenido político, moral y social. Frente a este enfoque unidimensional, los enfoques interdisciplinares científicos y filosóficos actuales nos muestran que la guerra es un fenómeno multidimensional, y por tanto multicausal. Por tanto, contamos con buenos argumentos para

sostener que la esfera psicológica, por importante que sea, no puede tratar de secuestrar el resto de esferas humanas, como la política, la económica o la militar.

Ahora bien, nuestra conclusión es la siguiente: pese a todos los puntos en que nos alejemos de las teorías de Russell, ¿Por qué luchamos? sigue siendo una lectura imprescindible. Y no solo para entender la historia del siglo XX (cosa que ya de por sí sería más que suficiente). El presente libro cuenta con múltiples tesis de actualidad, se esté de acuerdo o no con ellas. Estas tesis giran en torno a la exploración de vías de cooperación entre los Estados-nación en su feroz competencia por recursos finitos, la creación de organismos internacionales que regulen, hasta donde sea posible, los aspectos más siniestros de la competencia internacional, la importancia de las reformas educativas para fomentar la creatividad y el pensamiento crítico en vez de la obediencia ciega, la conciliación del mundo laboral con otras esferas de nuestra vida social y privada, la crítica al uso político-orwelliano de las religiones, el problema de la creciente baja natalidad en las naciones industrializadas o la actualización de la institución del matrimonio, que podía resultar tan opresiva en el pasado.

Además de todos estos provechosos puntos, queremos advertir algo de no poca importancia: leer a Russell es adictivo. Frente al estilo innecesariamente críptico y esotérico de tantos intelectuales y filósofos, la prosa de Russell es ágil y elegante; sus argumentos están expuestos de un modo claro, tratando de huir de innecesarias vaguedades y ambigüedades. Y, lo más importante, el material de análisis es siempre fascinante. Por nuestra parte, creemos que no podemos sino estar agradecidos por siempre a Russell por hacernos pensar en una de las cuestiones más trascendentales de la humanidad: ¿por qué luchamos?

JAVIER PÉREZ JARA y LINO CAMPRUBÍ,

profesores de Filosofía en la Universidad de Sevilla

y autores de Science and Apocalypse in Bertrand

Russell: A Cultural Sociology

(Lexington Books, 2022)

¿POR QUÉ LUCHAMOS?

Le souffle, le rhythme, la vraie force populaire manqua à la réaction. Elle eut les rois, les trésors, les armées; elle écrasa les peuples, mais elle resta muette. Elle tua en silence; elle ne put parler qu'avec le canon sur ses horribles champs de bataille. [...] Tuer quinze millions d'hommes par la faim et l'épée, à la bonne heure, cela se peut. Mais faire un petit chant, un air aimé de tous, voilà ce que nulle machination ne donnera. [...] Don réservé, béni. [...] Ce chant peut-être à l'aube jaillira d'un cœur simple, ou l'alouette le trouvera en montant au soleil, de son sillon d'avril.

MICHELET

INTRODUCCIÓN

Tanto los especialistas como el gran público reconocen que este libro es la aportación más importante de Russell a la filosofía política. Escrito cuando las bajas de la Gran Guerra eran cada vez más espantosas, pretendía sustituir lo que desde 1914 era para Russell el anticuado liberalismo decimonónico de Jeremy Bentham y John Stuart Mill. A finales de 1915 y principios de 1916, Russell propuso una teoría política basada «en la creencia de que el impulso tiene más efecto que el propósito consciente en el moldeado de la vida de los hombres». La mayor parte de su vida se mantuvo fiel al ambicioso análisis desarrollado en los Principios, y solía afirmar que ese libro era la expresión «menos insatisfactoria» de su «propia religión personal».[1] Las ideas de Russell tomaron forma primero con una serie de conferencias en Londres a principios de 1916 sobre «Principios de reconstrucción social» y se publicaron como libro con el mismo título el 13 de noviembre de 1916. La edición británica se reimprimió trece veces hasta 1954, y luego apareció una segunda edición en 1960; de la segunda edición se realizaron cuatro reimpresiones, la última en 1989. En Estados Unidos, el libro se publicó por primera vez en enero de 1917 con el título Why Men Fight. En 1971, ya se habían lanzado ocho reimpresiones.

De las experiencias políticas de preguerra de Russell, poco le había preparado para el entusiasmo con el que sus compatriotas iban a la guerra y se hacían incluso más militantes a medida que el conflicto se intensificaba. Por lo tanto, a mediados de 1915, emprendió una completa revisión de la base teórica de la política analizando las raíces del comportamiento social, intelectual y emocional que, afirmaba, tenía su origen, o bien en impulsos destructivos o posesivos, o bien en impulsos constructivos o creativos. Para Russell, la clave para tener una sociedad sana estaba en crear relaciones familiares, formación académica e instituciones políticas que fomentaran el desarrollo de impulsos creativos.

Estos argumentos alejaron a Russell de sus valores políticos

anteriores, ya que, hasta la declaración de las hostilidades, había sido un liberal con un fuerte componente de radicalismo mediovictoriano del que él se había empapado en Pembroke Lodge. Existen algunos indicios anteriores a la guerra que indican que Russell había pensado modificar el racionalismo de la tradición liberal en favor de una teoría psicológica del impulso. En particular, había quedado impresionado por dos escritos del filósofo estadounidense William James, que aparecieron en 1913 en una colección póstuma de sus ensayos y discursos. El primero fue su conocido ensayo «The Moral Equivalent of War [El equivalente moral de la guerra]» y el otro, una conferencia dada en Estados Unidos titulada «Remarks at the Peace Banquet [Comentarios en el Banquete por la Paz]». En ambos, se mantenía que la mayoría de la gente necesitaba un enemigo y deseaba la guerra como una forma de liberar su energía vital. Pero James razonaba que, puesto que el progreso exigía paz, era imprescindible que el enemigo no fuera humano. La guerra volvió a despertar el interés de Russell en James y en la cuestión de las raíces psicológicas de la agresión. De hecho, ya en octubre de 1914, la influencia jamesiana era evidente cuando Russell escribió su artículo «Why Nations Love War [Por qué las naciones aman la guerra]» para la publicación periódica de Norman Angell, War and Peace. Posteriormente, en Principios de reconstrucción social, Russell hizo directamente referencia a James:

Su exposición del problema no podría mejorarse; y hasta donde yo sé, es el único escritor que se ha enfrentado al problema de forma adecuada. Pero su solución no es la adecuada; tal vez no sea posible hallar una solución adecuada.[2]

Antes de 1914, Russell también había leído The Psychology of Insanity, de Bernard Hart, con su énfasis sobre los impulsos inconscientes. A pesar de ello, no parece que Russell hubiera leído ninguna de las obras de Freud antes del final de la guerra.

Russell expuso inicialmente sus ideas sobre la reconstrucción en una serie de ocho conferencias presentadas en el Caxton Hall de Londres entre el 18 de enero y el 7 de marzo de 1916. La idea para esta

serie de conferencias surgió de la turbulenta asociación de Russell a lo largo de un año con D. H. Lawrence. Ambos estaban horrorizados por la carnicería de la guerra y lo que veían como su despiadada irracionalidad. Ambos, de forma independiente, llegaron a convencerse de que las injusticias y represiones de la sociedad moderna habían creado una infelicidad tan profunda que la gente necesitaba la guerra para aliviar sus frustraciones. Lady Ottoline Morrell conocía a Lawrence y admiraba sus novelas con su exploración de los orígenes emocionales del comportamiento agresivo. También sabía muy bien que a su antiguo amante, Russell, le inquietaban las mismas cuestiones de por qué la gente buscaba soluciones violentas a problemas personales y nacionales. Como estaba convencida de que los dos hombres tenían tanto que ofrecer al mundo, organizó un encuentro entre ellos en febrero de 1915.

Al principio, Russell y Lawrence estaban completamente fascinados el uno con el otro y empezaron a planificar una importante gira de conferencias por el Reino Unido en otoño de 1915 con el objetivo de convertir a las masas a un nuevo entendimiento de la moralidad. Pero, ya en la primavera de 1915, las profundas diferencias en valores y temperamento entre ellos llevaron a Lawrence a lanzar un feroz ataque personal contra Russell y a burlarse de sus ideas tachándolas de superficiales e insidiosas. Declaró que Russell era un racionalista insustancial con un secreto deseo de violencia, mientras que Russell llegó a ver a Lawrence como precursor del fascismo. Aunque profundamente afectado por la acusación de Lawrence, Russell recobró pronto el equilibrio y siguió adelante por su cuenta con el programa de conferencias.

Se puso en contacto con C. K. Ogden, el editor antibelicista de The Cambridge Review, quien aceptó dar publicidad a la serie de conferencias y ayudarle a organizarlas. Russell disfrutó de dar las conferencias, que fueron bien recibidas por las audiencias mayoritariamente favorables de intelectuales, pacifistas y políticos radicales. En una carta a Lady Ottoline, Lytton Strachey reproducía el entusiasmo que experimentaban muchos de ellos:

Las conferencias de Bertie te ayudan porque son un consuelo y aliento maravillosos. No te pierdes detalle de sus palabras y las

esperas semana tras semana, y no puedo soportar la idea de perderme una —ayer me arrastré hasta ese espantoso Caxton Hall... y mereció mucho la pena—. Es espléndida la forma en que no se arredra ante nada —Gobiernos, religiones, leyes, propiedad, incluso las normas protocolarias, caen como moscas—, ¡es un espectáculo maravilloso! Y además, sus ideas constructivas son grandiosas; sientes que siempre has pensado algo así, pero de forma vaga e incompleta, y él lo reúne todo, lo desarrolla y te lo planta sólido y reluciente en tu mente. No creo que actualmente se pueda encontrar a alguien tan extraordinario como él en este mundo [16 de febrero de 1916].[3]

Estas conferencias, es bueno recordarlo, se dieron (y algunos meses después se publicaron tal y como se dieron) antes de que la guerra alcanzara sus etapas más destructivas. Por supuesto, ya a principios de 1916, se habían desvanecido todas las esperanzas de que el conflicto finalizara rápidamente, puesto que, en particular en el Frente Occidental, la lucha se había empantanado en el demoledor desgaste de la guerra de trincheras. Mientras Russell daba sus conferencias, los alemanes emprendían su prolongada ofensiva de Verdún tratando de matar a tantos franceses como fuera necesario para forzar la rendición. Y el 1 de julio de 1916, el Ejército británico inició su propia ofensiva en el Somme, lanzando lo que iba a ser la campaña más sangrienta en la historia del país. Además, Russell expresó sus opiniones sobre la «reconstrucción» antes de que los intereses ideológicos de la guerra llegaran a ser mucho mayores con el estallido de la Revolución rusa en marzo de 1917 y la intervención estadounidense en abril del mismo año. Por tanto, es comprensible que las sugerencias de Russell sobre la «reconstrucción» fueran a menudo muy generales, tal y como admitió:

El mundo civilizado necesita un cambio fundamental si quiere salvarse de la decadencia; un cambio tanto en su estructura económica como en su filosofía de vida. [...] En cuanto haya quedado claro qué clase de cambio se requiere podrá ser posible desentrañar sus partes con más detalle. Pero hasta que finalice la

guerra los detalles tienen poco sentido, puesto que no sabemos qué clase de mundo dejará la guerra.[4]

Russell afirmó que mucho de lo que escribió para sus conferencias y el libro posterior fue espontáneo, incluso declaró en su Autobiografía que el libro tenía «estructura y fórmula, pero no lo descubrí hasta haberlo escrito todo salvo las primeras y las últimas palabras».[5] Russell no está siendo del todo veraz aquí, porque los borradores de su plan de conferencias y de sus capítulos demuestran su coherencia de pensamiento durante todo el periodo de redacción.

La creencia de Russell de que tenía la obligación moral de hacer todo lo que estuviera en su mano para detener la guerra quedó reforzada por el éxito de estas conferencias. Porque durante todo 1914 y principios de 1915 había protestado en su mayor parte en soledad contra la guerra. Incluso, cuando formaba parte de una organización (en concreto, la Unión de Control Democrático), creía que los demás miembros estaban demasiado cohibidos como para enfrentarse directamente al feroz nacionalismo propagado por las élites corruptas. Luego, la combinación de conferencias y la aprobación de la ley del servicio militar obligatorio proporcionaron un nuevo foco para su actividad antibélica. En las dos últimas semanas previas a su última conferencia, Russell estuvo trabajando con la No-Conscription Fellowship, no solo para combatir el reclutamiento obligatorio, sino para hacer campaña en el país contra la guerra.

Las noticias sobre la naturaleza y éxito de las conferencias también aumentaron la fama de Russell en Estados Unidos, donde muchos de sus escritos críticos con la guerra habían sido recibidos con interés. De hecho, ya en enero de 1916, el profesor Woods del Departamento de Filosofía de Harvard había enviado una invitación a Russell para que aceptara un puesto en la universidad en 1917, durante el cual daría clases sobre filosofía y política. En marzo de 1916, después de que Woods viera una copia de la serie de conferencias, le dijo a Russell que el rector estaría encantado de que diera clases sobre política y presentara un enfoque nuevo.

Mientras tanto, hubo una serie de acontecimientos que garantizaron

la publicación de las conferencias. Por medio de los certeros anuncios de Ogden del programa de Russell, Stanley Unwin, editor sénior de la recién creada empresa de George Allen & Unwin Limited, leyó sobre el plan. Sin haber oído ni una palabra de alguna de las conferencias, escribió a Russell el 29 de noviembre de 1915 solicitando autorización para publicarlas en la forma en que se iban a dar. Unwin había quedado impresionado con los artículos antibélicos de Russell en The Atlantic Monthly. Ya que Russell era uno de los más vilipendiados disidentes contra la guerra, Unwin demostró independencia —e inteligencia empresarial— al buscar a un escritor que, en ese momento, era considerado un paria por la mayoría de los demás editores británicos, a pesar de su reputación de autor lúcido de ensayos. Russell correspondió a Unwin enviándole los manuscritos de las conferencias y haciendo que Allen & Unwin fuera su principal editor durante el resto de su vida.

El libro se publicó en noviembre de 1916 en el Reino Unido y en enero de 1917 en Estados Unidos, donde la editorial estadounidense, Century Company, sin la aprobación de Russell, cambió el título a Why Men Fight: A Method of Abolishing the International Duel [Por qué luchan los hombres: un método para abolir el duelo internacional]. Fue recibido por reseñas entusiastas de los lectores progresistas y de izquierdas, por los análisis serios y a veces críticos de muchos analistas filosóficos, y por las reacciones uniformemente hostiles y desdeñosas de la prensa conservadora y belicista. Una serie de ejemplos subraya este veredicto. El radical Charles P. Trevelyan habló en nombre de la Unión de Control Democrático cuando afirmó a finales de 1916 que «en términos generales», Russell era «revolucionario pero siempre constructivo», y que, después de este libro, «el pensamiento político volverá a empezar en una nueva escala» y Russell «será el regenerador de la filosofía de la democracia». La publicación periódica socialista estadounidense The Masses afirmó en 1917 que Russell había «escrito el libro más interesante, profundo y esclarecedor que se había publicado desde que empezó la guerra». Aunque el filósofo Delisle Burns, en The International Journal of Ethics, lamentó la «injusticia a la “razón”» de Russell y su empleo del impreciso término «impulso», consideraba el libro «un punto de inflexión en la teoría social constructiva». Hubo otros comentarios más negativos, sobre todo los de G. Dawes Hicks en el Hibbert Journal, que,

condicionado por su propia filosofía idealista, hizo una serie de valoraciones de la «filosofía atomista» de Russell. Hicks cuestionó la reducción de Russell del hombre a «un manojo de impulsos y pasiones» y su descripción del Estado como un desarrollo accidental o un mal necesario gestionado por un grupo de ancianos no muy inteligentes. Dawes Hicks y algunos otros críticos tampoco se sentían cómodos con la defensa de Russell de una federación mundial como medio para evitar lo que él veía como naciones-Estado contemporáneas abocadas a emprender la guerra en el exterior y a reprimir en el interior la creatividad y «los principios del crecimiento» utilizando leyes y costumbres anticuadas. Para Russell, las únicas alternativas a la mortífera mano opresora del Estado moderno eran el movimiento cooperativo y el sindicalismo, movimientos que más tarde combinaría durante la guerra en su concepto del «socialismo corporativo». Esta era la única forma de liberar a la sociedad de la codicia y de la alienación endémica bajo el capitalismo, a la vez que se fomentaba la democracia en la empresa, en la escuela y en el Gobierno.

Puesto que la élite filosófica dominante en el Reino Unido era en gran parte idealista, hubo muchos ataques similares en tono y contenido a los de Dawes Hicks. Russell, seguro de su postura filosófica y ya despectivo respecto a lo que veía como la falta de claridad intelectual de sus críticos, los desestimó sin más. Sin embargo, incluso muchos que disentían con el atomismo de Russell estuvieron de acuerdo con sus críticas de lo que llamó «trabajo mecánico, no creativo y rígido» del sistema educativo. De hecho, en su énfasis por infundir un espíritu de veneración por el aprendizaje, Russell prefiguró en Principios de reconstrucción social muchas de las ideas que desarrollaría sobre educación durante el periodo de entreguerras. Del mismo modo, en el capítulo 6, «El matrimonio y la cuestión demográfica», Russell anticipaba muchos de los argumentos para ampliar los derechos de la mujer y hacer leyes de divorcio más libres. Estas ideas se sumaron a su preocupación eugenista de que «en las clases que menguan, son los mejores elementos los que menguan»; se extendería en estos temas en Matrimonio y moral (1927). De hecho, fue por su ataque a las instituciones establecidas en Principios de reconstrucción social por lo que el filósofo J. H. Muirhead lo comparó con William Godwin.

Al poco tiempo de la publicación del libro, y durante muchos años después, la fama de Russell como crítico social y defensor de reformas se asociaba, a ojos de los admiradores, con Principios de reconstrucción social. Soldados decepcionados y pacifistas —en particular, el reconocido novelista y místico francés Romain Rolland — buscaban en él su liderazgo no solo por sus actos políticos antibelicistas, sino también por las ideas expresadas en este libro. El poeta de guerra Arthur Graeme West expresó su admiración con elocuencia. Unos meses antes de ser abatido en el Frente Occidental en junio de 1917, escribió a Russell desde las trincheras cerca del Somme después de leer Principios de reconstrucción social:

Solo por pensamientos como los suyos es por lo que parece que vale la pena sobrevivir a la guerra [...] lo que temíamos hasta que llegó su libro era no encontrar a nadie en Inglaterra que construyera con nosotros. Recuerde, pues, que se puede contar con que vamos a hacer el doble de lo que ya hemos hecho durante la guerra y que ha sido después de leer su libro cuando esta determinación se ha hecho más intensa que nunca; es por usted por lo que desearíamos seguir viviendo.[6]

RICHARD A. REMPEL

Universidad McMaster

PREFACIO

Las conferencias siguientes fueron redactadas en 1915 y dadas a principios de 1916. Esperaba reescribirlas bastante y hacerlas, en cierto modo, menos insuficientes respecto al tema tratado; pero se cruzó otro trabajo que parecía más urgente, y la perspectiva de tener oportunidad de revisarlas pausadamente sigue siendo remota.

Mi objetivo es proponer una filosofía de la política basada en la creencia de que el impulso tiene más efecto que el propósito consciente para moldear la vida de los hombres. La mayoría de los impulsos pueden clasificarse en dos grupos, el posesivo y el creativo, según si pretenden adquirir o retener algo que no se puede compartir, o traer al mundo algo de valor, como el conocimiento, el arte o la buena voluntad, en lo que no existe propiedad privada. Considero la mejor vida aquella que está construida, en su mayor parte, sobre impulsos creativos, y la peor la que se inspira mayoritariamente en el amor a la posesión. Las instituciones políticas tienen una grandísima influencia en el carácter de hombres y mujeres, y deberían ser tales que fomentaran la creatividad a costa de la actitud posesiva. El Estado, la guerra y la propiedad son las principales expresiones políticas de los impulsos posesivos; la educación, el matrimonio y la religión deberían encarnar los impulsos creativos, aunque en la actualidad lo hacen de forma muy insuficiente. La liberación de la creatividad debería ser el principio de la reforma tanto en la política como en la economía. Es esta convicción la que me ha llevado a escribir estas conferencias.

1

EL PRINCIPIO DEL CRECIMIENTO

A todos los que son capaces de impresiones y pensamientos nuevos, la guerra les ha acarreado alguna modificación de sus creencias y esperanzas anteriores. Qué modificación ha sido depende, en cada caso, del carácter y la circunstancia; pero de una forma u otra ha sido casi universal. Para mí, lo principal que debe aprenderse del transcurso de la guerra ha sido una cierta visión de los orígenes de la acción humana: qué son y qué podemos esperar legítimamente que lleguen a ser. Esta visión, de ser cierta, parece permitir una base para la filosofía política más capaz de permanecer erguida en un tiempo de crisis de lo que la filosofía del liberalismo tradicional ha demostrado ser. Las conferencias siguientes, si bien solo una de ellas trata de la guerra, están inspiradas por una visión, sugerida por la guerra, del origen de las acciones. Y todas ellas están fundamentadas en la esperanza de ver el establecimiento de instituciones políticas en Europa que hagan a los hombres reacios a la guerra; una esperanza que creo firmemente que puede realizarse, aunque no sin una gran y fundamental reconstrucción de la vida económica y social.

Para alguien que esté fuera del ciclo de creencias y pasiones que hacen que la guerra parezca necesaria, un aislamiento, una separación casi insoportable de la actividad general resulta inevitable. En el mismo momento en que el desastre universal eleva la compasión al más alto grado, la propia compasión obliga a distanciarse del impulso a la autodestrucción que arrasó Europa. El impotente anhelo de salvar a los hombres de la perdición hacia la que se precipitan hace necesario oponerse a la corriente, sufrir hostilidad, ser considerado insensible, perder de momento el poder de ganar certezas. Es imposible impedir que otros sientan

hostilidad, pero sí es posible evitar cualquier hostilidad recíproca por parte de uno mismo mediante el entendimiento imaginativo y la comprensión que surge de esto. Y sin entendimiento y comprensión es imposible encontrar cura para el mal que está sufriendo el mundo.

Existen dos formas de ver la guerra y ninguna de ellas me parece adecuada. La postura más extendida en este país es que se debe a la maldad de los alemanes; la de la mayoría de los pacifistas es que se debe al enredo diplomático y a las ambiciones de los Gobiernos. Pienso que, en ambas posturas, no se llega a entender el grado en el que la guerra surge de la naturaleza humana común. Los alemanes, y también los hombres que componen los Gobiernos, son en general seres humanos promedio, motivados por las mismas pasiones que motivan a otros, no difieren mucho del resto del mundo salvo en sus circunstancias. La guerra es aceptada por hombres que no son alemanes ni diplomáticos con una disposición, una conformidad ante razones inciertas e insuficientes, que no serían posibles si en otras naciones o clases se hubiera extendido una profunda repugnancia a la guerra. Las cosas falsas en las que creen los hombres, y las cosas ciertas en las que no creen, son un índice de sus impulsos; no necesariamente de impulsos individuales en cada caso (puesto que las creencias son contagiosas), sino de los impulsos generales de la comunidad. Todos creemos muchas cosas sin tener una buena base para creerlas porque, subconscientemente, nuestra naturaleza ansía ciertos tipos de acciones que estas creencias harían razonables si fuesen ciertas. Las creencias infundadas son el homenaje que el impulso rinde a la razón, y, por tanto, son las creencias —contrarias pero similares— lo que hace a los hombres aquí y en Alemania creer que es su deber hacer la guerra.

El primer pensamiento que le llega de forma natural a quien acepta este punto de vista es que todo estaría bien si los hombres estuvieran más bajo el dominio de la razón. La guerra, para quienes ven que debe necesariamente hacer un daño inenarrable a todos los combatientes, parece una mera locura, una demencia colectiva en la que todo lo sabido en tiempos de paz se ha olvidado. Si los impulsos estuvieran más controlados, si el pensamiento estuviera menos dominado por la pasión, los hombres protegerían su mente ante las propuestas de la fiebre bélica, y las disputas se arreglarían de forma

amigable. Esto es cierto, pero no es suficiente en sí mismo. Solo aquellos en los que el deseo de pensar verazmente es por sí mismo una pasión encontrarán este deseo adecuado para controlar las pasiones de la guerra. Solo la pasión puede controlar la pasión, y solo un deseo o impulso contrario puede contener el impulso. La razón, como proclaman los moralistas tradicionales, es demasiado negativa, demasiado poco viva, para hacer una buena vida. No es solo con la razón con lo que pueden evitarse las guerras, sino con una vida positiva de impulsos y pasiones antagonistas a los que llevan a la guerra. Es la vida de los impulsos lo que necesita cambiarse, no solo la vida del pensamiento consciente.

Toda actividad humana brota de dos fuentes: impulso y deseo. La parte que juega el deseo siempre ha sido suficientemente reconocida. Cuando los hombres no se encuentran completamente satisfechos, y no pueden procurarse al instante lo que les causa satisfacción, su imaginación les trae a la mente ideas de las cosas que creen que podrían hacerles felices. Todo deseo implica un intervalo de tiempo entre la conciencia de la necesidad y la oportunidad para satisfacerla. Los actos inspirados por el deseo pueden ser dolorosos por sí mismos, el tiempo transcurrido hasta lograr la satisfacción puede ser muy largo, el objeto deseado puede ser algo ajeno a nuestra propia vida, e, incluso, posterior a nuestra propia muerte. La voluntad, como fuerza rectora, consiste principalmente en seguir los deseos por objetos más o menos distantes, a pesar del dolor de los actos que conllevan y del atractivo de deseos e impulsos incompatibles pero más inmediatos. Todo esto es familiar y, hasta ahora, la filosofía política ha estado casi completamente basada en el deseo como origen de las acciones humanas.

Pero el deseo no gobierna más que una parte de la actividad humana, y no es la más importante, sino solamente la parte más consciente, explícita y civilizada.

En toda la parte más instintiva de nuestra naturaleza, estamos dominados por impulsos por realizar determinados tipos de actividad, no por deseos para determinados fines. Los niños corren y gritan no porque esperen conseguir algo bueno, sino debido a un impulso directo de correr y gritar. Los perros aúllan a la luna no

porque consideren que vayan a obtener algo al hacerlo, sino porque sienten un impulso por ladrar. No hay ningún propósito, sino meramente un impulso, que anima a realizar acciones tales como comer, beber, hacer el amor, pelearse o alardear. Quienes creen que el hombre es un animal racional dirán que la gente alardea para que los demás tengan una buena opinión de ellos, pero la mayoría de nosotros puede recordar ocasiones en las que hemos alardeado a pesar de saber que iban a despreciarnos por ello. Los actos instintivos consiguen normalmente algún resultado que es agradable para el hombre natural, pero no se ejecutan partiendo de un deseo por ese resultado. Se ejecutan partiendo de un impulso directo, y ese impulso es a menudo fuerte, incluso en casos en que el resultado normal deseable no puede producirse. A los adultos les gusta imaginarse a sí mismos más racionales que los niños o los perros, e inconscientemente se ocultan a sí mismos lo grande que es la parte que el impulso desempeña en su vida. Esta ocultación inconsciente siempre sigue un determinado plan general. Cuando un impulso no se satisface en el momento en que surge, nace un deseo por las consecuencias esperadas de satisfacer ese impulso. Si alguna de las consecuencias que es razonable esperar es claramente desagradable, surge un conflicto entre la previsión y el impulso. Si el impulso es débil, la previsión puede vencer; esto es lo que se llama «actuar basándose en la razón». Si el impulso es fuerte, o bien la previsión será falseada y las consecuencias desagradables se olvidarán, o bien, en hombres de temple heroico, las consecuencias serán aceptadas de forma temeraria. Cuando Macbeth comprende que está condenado a la derrota, no se amilana ante la lucha, exclama:

Adelante, Macduff.

Y maldito sea el primero que clame: «¡Alto, ya basta!».

Pero tal fortaleza y temeridad de impulso es poco común. La mayoría de los hombres, cuando su impulso es fuerte, consigue persuadirse —generalmente por una subconsciente selección de atención— de que habrá consecuencias agradables por actuar según

su impulso. Todas las filosofías, todos los sistemas de valoración ética surgen de esta forma; son la encarnación de un tipo de pensamiento que está supeditado al impulso, que pretende proporcionar una base cuasirracional para seguir ese impulso. El único pensamiento que es genuino es el que surge del impulso intelectual de la curiosidad, que conduce al deseo de conocer y entender. Pero la mayoría de lo que pasa por pensamiento está inspirado por algún impulso no intelectual y es meramente un medio de persuadirnos a nosotros mismos de que no sentiremos decepción ni haremos daño si nos permitimos ese impulso.[1]

Cuando se reprime un impulso, sentimos malestar e, incluso, dolor intenso. Podemos ceder al impulso para huir de ese dolor, y nuestra acción es entonces una acción que tiene un propósito. Pero el dolor solo existe debido al impulso, y el propio impulso se dirige a un acto, no a escapar del dolor de reprimir el impulso. El impulso en sí permanece sin un propósito, y el propósito de huir del dolor solo surge cuando el impulso ha sido reprimido momentáneamente.

El impulso está en la base de nuestra actividad, mucho más que el deseo. El deseo tiene su lugar, pero no es un lugar tan grande como parece que tiene. Los impulsos conllevan una serie de deseos ficticios subordinados: hacen sentir a los hombres que desean los resultados que seguirán a la satisfacción de los impulsos, y que actúan por esos resultados cuando, de hecho, su acción no tiene otra motivación que la acción misma. Un hombre puede escribir un libro o pintar un cuadro creyendo que desea los elogios que le procurarán; pero, en cuanto lo ha terminado, si su impulso creativo no se ha agotado, lo que acaba de hacer pierde interés para él y empieza una nueva obra. Lo que es aplicable a la creación artística lo es igualmente a todo lo que es más vital en nuestra vida: el impulso directo es lo que nos empuja, y los deseos que creemos que tenemos son meras vestiduras del impulso.

El deseo, en oposición al impulso, tiene, es cierto, una participación grande y cada vez mayor en la regulación de la vida de los hombres. El impulso es errático y anárquico, no encaja fácilmente en un sistema bien regulado; puede ser tolerado en niños y artistas, pero no se considera adecuado en hombres que esperen que se les tome en serio. Casi todo el trabajo remunerado se hace a partir del

deseo, no del impulso: el trabajo en sí es más o menos fastidioso, pero se desea el pago por realizarlo. Las actividades serias que llenan las horas de trabajo de un hombre están, excepto en algunos pocos individuos afortunados, gobernadas principalmente por propósitos, no por impulsos hacia esas actividades. En esto, es difícil que alguien vea un mal, porque el lugar del impulso en una existencia satisfactoria no es reconocido.

Un impulso, para quien no lo comparte en la realidad o en su imaginación, siempre parecerá demencial. Todo impulso es esencialmente ciego, en el sentido de que no surge de una previsión de consecuencias. El hombre que no comparte el impulso calculará de forma diferente cuáles serán las consecuencias y si las que se producirán serán deseables. Esta diferencia de opinión parecerá ética o intelectual, si bien su base real es una diferencia de impulso. No se llegará a un acuerdo genuino, en tal caso, mientras la diferencia de impulso persista. En todos los hombres que tienen una vida intensa hay impulsos fuertes tales que pueden parecer totalmente irracionales a los demás. Los impulsos ciegos conducen, a veces, a la destrucción y la muerte; pero, en otras ocasiones, llevan a las mejores cosas que hay en el mundo. El impulso ciego es el origen de la guerra, pero es también el origen de la ciencia, el arte y el amor. Lo que es deseable no es debilitar el impulso, sino dirigir el impulso hacia la vida y el crecimiento, en vez de hacia la muerte y la decadencia.

El control completo del impulso por la voluntad, que a veces predican los moralistas, y a menudo es impuesto por la necesidad económica, no es deseable en realidad. Una vida gobernada por propósitos y deseos, a expensas del impulso, es una vida extenuante: agota la vitalidad y deja a un hombre, al final, indiferente a los verdaderos propósitos que ha estado intentando lograr. Cuando toda una nación vive de esta forma, toda la nación tiende a debilitarse, sin tener suficiente entendimiento para reconocer y superar los obstáculos que se presentan a sus deseos. El industrialismo y la organización obligan constantemente a las naciones civilizadas a vivir cada vez más por el propósito que por el impulso. A la larga, esa forma de existencia, si no seca los manantiales de la vida, produce nuevos impulsos, no del tipo que la voluntad ha tenido por costumbre controlar o de los que el

pensamiento sea consciente. Estos nuevos impulsos tienden a ser peores en sus efectos que los que se han contenido. La disciplina excesiva, especialmente la que se ha impuesto desde fuera, a menudo resulta en impulsos de crueldad y destrucción; esta es una razón por la que el militarismo tiene un mal efecto en el carácter nacional. La falta de vitalidad o los impulsos que son opresivos y contrarios a la vida serán casi siempre el resultado si no se logra canalizar esos impulsos. Los impulsos de un hombre no están fijados desde el principio por su carácter innato: dentro de ciertos amplios límites, están profundamente modificados por sus circunstancias y su modo de vida. Debería estudiarse la naturaleza de estas modificaciones, y los resultados de dicho estudio deberían tenerse en cuenta al juzgar el bien o el mal que hacen las instituciones políticas y sociales.

La guerra se ha desarrollado, por lo general, de la vida del impulso, no de la razón o el deseo. Hay un impulso de agresión y un impulso de resistencia a la agresión. Los dos pueden, en alguna ocasión, ajustarse a la razón, pero ambos están operativos en muchos casos en los que son totalmente contrarios a la razón. Cada impulso da lugar a una completa cosecha de creencias asociadas. Las creencias adecuadas al impulso de agresión pueden verse en Bernhardi o en los primeros conquistadores mahometanos o, con toda perfección, en el Libro de Josué. Hay, ante todo, una convicción de la excelencia superior del propio grupo, una certeza de que ellos son en algún sentido el pueblo elegido. Esto justifica el sentimiento de que solo el bien y el mal del propio grupo tiene importancia real, y de que el resto del mundo ha de verse meramente como materia prima para el triunfo o la salvación de la raza superior. En la política moderna, esta actitud la personifica el imperialismo. Europa entera tiene esta actitud hacia Asia y África, y muchos alemanes tienen esta actitud hacia el resto de Europa.

En correlación con el impulso de agresión, se encuentra el impulso de resistencia a la agresión. Este impulso está ejemplificado en la actitud de los israelitas hacia los filisteos o de la Europa medieval hacia los mahometanos. Las creencias que produce son creencias en la perversidad característica de aquellos cuya agresión se teme, y en el inmenso valor de las costumbres nacionales que podrían eliminar si fueran victoriosos. Cuando estalló la guerra, todos los

reaccionarios de Inglaterra y Francia empezaron a hablar del peligro para la democracia aunque, hasta ese momento, se habían opuesto a la democracia con todas sus fuerzas. No mentían al hablar así: el impulso de resistencia a Alemania les hizo valorar lo que estaba en peligro por el ataque alemán. Amaban la democracia porque odiaban a Alemania; pero creían que odiaban a Alemania porque amaban la democracia.

Los impulsos correlativos de agresión y de resistencia a la agresión han sido operativos en todos los países en guerra. Los que no han sido dominados por uno u otro de estos impulsos pueden dividirse en líneas generales en tres clases. Existen, primero, hombres cuyo sentimiento nacional es antagónico al del Estado al que están sujetos. A esta clase pertenecen algunos irlandeses, polacos, finlandeses, judíos y otros miembros de naciones oprimidas. Desde nuestro punto de vista, estos hombres pueden quedar fuera de nuestra consideración, ya que tienen la misma naturaleza impulsiva que quienes luchan, y solo difieren en circunstancias externas.

La segunda clase de hombres que no han sido parte de la fuerza que apoya la guerra la forman aquellos cuya naturaleza impulsiva está más o menos atrofiada. Quienes se oponen al pacifismo suponen que todos los pacifistas pertenecen a esta clase, excepto cuando están al servicio de los alemanes. Se piensa que los pacifistas no tienen sangre en las venas, que son hombres sin pasiones, hombres que pueden ser espectadores y razonar con frialdad mientras sus hermanos dan la vida por su país. Entre los que son meramente pacifistas pasivos y no hacen nada más que abstenerse de tomar parte activa en la guerra, puede que haya una cierta proporción en quienes esto es cierto. Pienso que los partidarios de la guerra tendrían razón al menospreciar a esos hombres. A pesar de la enorme destrucción causada por los impulsos que conducen a la guerra, hay más esperanza para una nación que tiene estos impulsos que para una nación en la que todo impulso está muerto. El impulso es la expresión de la vida y, mientras exista, hay esperanza de que se reoriente hacia la vida en vez de hacia la muerte; pero la falta de impulso es la muerte, y de la muerte no vendrá nueva vida.

Los pacifistas activos, sin embargo, no pertenecen a esta clase: no son hombres sin fuerza impulsiva, sino hombres en los que algún

impulso hacia el que la guerra es hostil es lo bastante potente para superar los impulsos que conducen a la guerra. No es el acto de un hombre sin pasión lanzarse contra todo el movimiento de la vida nacional, combatir por una causa sin esperanza aparente, soportar el oprobio y resistir el contagio del sentimiento colectivo. El impulso de evitar la hostilidad de la opinión pública es el más fuerte en la naturaleza humana, y solo puede ser superado por una fuerza inusual de impulso directo espontáneo; no es la razón fría solamente la que puede dar lugar a dicho acto.

Los impulsos pueden dividirse entre los que se orientan hacia la vida y los que se orientan hacia la muerte. Los impulsos encarnados en la guerra se encuentran entre los orientados hacia la muerte. Cualquiera de los impulsos orientados hacia la vida, si es suficientemente fuerte, conducirá al hombre a oponerse con firmeza contra la guerra. Algunos de estos impulsos solo son fuertes en hombres con un alto nivel de civilización; algunos forman parte de la humanidad común. Los impulsos hacia el arte y la ciencia están entre los más civilizados de los que se orientan hacia la vida. Muchos artistas han permanecido completamente al margen de las pasiones de la guerra, no por debilidad de sentimiento, sino porque el instinto creativo, la búsqueda de una visión, los hace críticos hacia las embestidas de la pasión nacional e insensibles al mito con el que se reviste el impulso bélico. Y los pocos hombres en los que domina el impulso científico son conscientes de los mitos rivales de grupos enfrentados y han sido conducidos a través del entendimiento a la neutralidad. Sin embargo, no es de tales impulsos refinados de los que puede generarse una fuerza popular que baste para transformar el mundo.

Existen tres fuerzas del lado de la vida que no requieren dotes mentales excepcionales, que en la actualidad no son muy extrañas y podrían ser muy comunes con instituciones sociales mejores. Son el amor, el instinto de la constructividad y la alegría de vivir. Las tres están refrenadas y debilitadas en la actualidad por las condiciones en las que viven los hombres —no únicamente los aparentemente menos afortunados, sino también la mayoría de quienes pertenecen a clases acomodadas—. Nuestras instituciones descansan sobre la injusticia y la autoridad: solo cerrando nuestro corazón a la compasión y nuestra mente a la verdad, podemos soportar las

opresiones e injusticias de las que nos beneficiamos. La noción convencional de lo que constituye el éxito conduce a la mayoría de los hombres a vivir una vida en la que se sacrifican sus impulsos más vitales, y la alegría de vivir se pierde en un lánguido hastío. Nuestro sistema económico obliga a casi todos los hombres a llevar a cabo los propósitos de otros en lugar de los suyos, haciéndoles sentir impotentes en la acción y capaces solamente de obtener un mínimo de placer pasivo. Todas estas cosas destruyen el vigor de la comunidad, los afectos expansivos de los individuos y el poder de ver el mundo con generosidad. Todas estas cosas son innecesarias y se les puede poner fin con sabiduría y coraje. Si terminaran, la vida impulsiva de los hombres llegaría a ser completamente diferente y la raza humana podría viajar hacia una nueva felicidad y un nuevo vigor. Exhortar esta esperanza es el propósito de estas conferencias.

Los impulsos y deseos de los hombres y las mujeres, hasta donde tienen una importancia real en su vida, no están separados entre sí, sino que avanzan a partir de un principio central de crecimiento, un apremio instintivo que los lleva en una dirección concreta, como los árboles buscan la luz. Mientras este movimiento instintivo no se frustre, las desgracias que puedan suceder no serán desastres esenciales y no producirán esas distorsiones que resultan de la interferencia con el desarrollo natural. Este centro íntimo en cada ser humano es lo que la imaginación debe aprehender para comprenderle intuitivamente. Es distinto de un hombre a otro y determina, para cada hombre, el tipo de excelencia de la que es capaz. Lo máximo que las instituciones sociales pueden hacer por un hombre es que su crecimiento propio sea libre y vigoroso: no pueden obligarlo a desarrollarse según el modelo de otro hombre. En los hombres hay algunos impulsos y deseos —por ejemplo, los que llevan a las drogas— que no emergen del principio central; esos impulsos, cuando llegan a ser lo bastante fuertes como para ser dañinos, deben refrenarse mediante la autodisciplina. Otros impulsos, aunque pueden desarrollarse fuera del principio central del individuo, puede que dañen el desarrollo de otros, y deben contenerse por el interés de los otros. Pero, en general, los impulsos que son perjudiciales para los demás tienden a ser el resultado de un crecimiento frustrado, y a ser menores en quienes no han tenido trabas en su desarrollo instintivo.

Los hombres, como los árboles, requieren para su desarrollo el suelo adecuado y un mínimo de libertad. Estos pueden ser ayudados o entorpecidos por las instituciones políticas. Pero el suelo y la libertad requeridos para el desarrollo de un hombre son infinitamente más difíciles de descubrir y obtener que el suelo y la libertad requeridos para el desarrollo de un árbol. Y el desarrollo completo que podría esperarse no puede ser definido ni demostrado; es sutil y complejo, solamente puede sentirse por una delicada intuición y aprehender vagamente por medio de la imaginación y el respeto. Depende no solo o primordialmente del entorno físico, sino de las creencias y sentimientos, de las oportunidades de acción y de toda la vida de la comunidad. Cuanto más desarrollado y civilizado sea el tipo de hombre, más elaboradas son las condiciones de su desarrollo y más dependientes se hacen del estado general de la sociedad en la que vive. Las necesidades y deseos de un hombre no están limitados a su propia vida. Si su mente es amplia y su imaginación vívida, los fracasos de la comunidad a la que pertenece son sus fracasos, y los éxitos de su comunidad son sus éxitos: en la medida en que su comunidad tiene éxito o fracasa, su propio desarrollo se alimenta o se dificulta.

En el mundo moderno, el principio de crecimiento en la mayoría de los hombres y las mujeres se ve obstaculizado por instituciones heredadas de una época más simple. La evolución del pensamiento y del conocimiento, y el incremento del dominio sobre las fuerzas del mundo físico, han dado lugar a nuevas posibilidades de desarrollo, y han dado origen a nuevas demandas que deben satisfacerse para que quienes las hacen no queden frustrados. Hay menos conformidad ante limitaciones que ya no son inevitables, y menos posibilidad de una vida buena mientras aquellas limitaciones permanezcan. Las instituciones que dan mayores oportunidades a algunas clases que a otras ya no son reconocidas como justas por los menos afortunados, aunque los más afortunados siguen defendiéndolas con vehemencia. De ahí surge un conflicto universal, en el que la tradición y la autoridad se alinean contra la libertad y la justicia. Nuestra moralidad profesada, que es tradicional, pierde su control sobre los que se sublevan. La cooperación entre los defensores de lo antiguo y los paladines de lo nuevo se ha hecho casi imposible. Una profunda falta de unión se ha introducido en casi todas las relaciones de la vida cada vez en

mayor medida. En la lucha por la libertad, los hombres y las mujeres se vuelven cada vez más incapaces de derribar las murallas del ego y lograr el desarrollo que emana de una unión real y vital.

Todas nuestras instituciones tienen su base histórica en la Autoridad. La autoridad incuestionable del déspota oriental encontraba su expresión religiosa en el Creador omnipotente, cuya gloria era el único fin del hombre, frente a quien el hombre no tenía derechos. Esta autoridad pasaba al emperador y al papa, a los reyes de la Edad Media, a los nobles en la jerarquía feudal e, incluso, a cada marido y padre en su trato con su esposa e hijos. La Iglesia era la encarnación directa de la autoridad divina, el Estado y la ley estaban constituidos por la autoridad del rey, la propiedad privada de la tierra surgió de la autoridad de los barones vencedores, y la familia estaba gobernada por el pater familias.

Las instituciones de la Edad Media permitían desarrollarse con libertad solo a unos pocos afortunados: la inmensa mayoría de la humanidad existía para atender a esos pocos. Pero, mientras la autoridad fue verdaderamente respetada y reconocida, incluso por los súbditos menos afortunados, la sociedad medieval permaneció estructurada y no fundamentalmente hostil a la vida, ya que la sumisión externa era compatible con la libertad interna, porque era voluntaria. Las instituciones de la cristiandad occidental encarnaban una teoría en la que se creía realmente, como ninguna teoría por la que se pueda defender a nuestras instituciones actuales se cree ahora.

La teoría medieval de vida falló por su fracaso en satisfacer las demandas de los hombres de justicia y libertad. Bajo la tensión de la opresión, cuando los gobernantes abusaban de sus poderes teóricos, las víctimas se vieron obligadas a entender que ellas mismas tenían también derechos y que no necesitaban vivir solo para aumentar la gloria de unos pocos. Gradualmente, se fue viendo que, si los hombres poseían poder, probablemente abusarían de él; y que la autoridad, en la práctica, significa tiranía. Debido a que a la demanda de justicia se oponía la resistencia de los poseedores del poder, los hombres fueron convirtiéndose cada vez más en unidades separadas, cada uno luchando por sus propios derechos, no en una comunidad verdaderamente unida por un propósito común

estructurado. Esta ausencia de un propósito común se volvió una fuente de infelicidad. Una de las razones que llevaron a muchos hombres a alegrarse del inicio de la guerra actual fue que hizo que cada nación volviera a ser una comunidad unificada con un solo propósito. Hizo esto destruyendo, por ahora, los inicios de un solo propósito en el mundo civilizado como un todo; pero estos inicios eran todavía tan débiles que pocos fueron afectados por su destrucción. Los hombres se regocijaron más del nuevo sentimiento de unidad con sus compatriotas que de su preocupación por la mayor separación de sus enemigos.

La radicalización y separación del individuo en el transcurso de la lucha por la libertad ha sido inevitable, y es probable que nunca se llegue a borrar del todo. Lo necesario para que una sociedad jerarquizada se desarrolle es que nuestras instituciones cambien tan fundamentalmente como para incorporar ese nuevo respeto por el individuo y sus derechos que demanda la sensibilidad moderna. El imperio y la Iglesia medievales eliminaron al individuo. Hubo herejes, pero fueron masacrados despiadadamente, sin que surgieran los reparos que hubo en persecuciones posteriores. Y ellos, como sus perseguidores, estaban convencidos de que debía haber una Iglesia universal: discrepaban solamente en cuál debía ser el credo. Entre algunos hombres de artes y letras, el Renacimiento desbarató la teoría medieval, sin sustituirla, no obstante, más que por escepticismo y confusión. La primera brecha seria en esta teoría medieval la causó la afirmación de Lutero del derecho de juicio privado y la falibilidad de los Concilios Generales. De esta afirmación surgió inevitablemente, con el tiempo, la creencia de que la religión de un hombre no podía estar determinada por la autoridad, sino que debía dejarse a la libre elección de cada individuo. Fue en asuntos de religión donde empezó la batalla por la libertad, y es en asuntos de religión donde se ha acercado más a una victoria completa.[2]

La evolución a través del individualismo extremo hasta los conflictos, y de ahí, sería de esperar, a una nueva redintegración, se va a manifestar en casi todos los aspectos de la vida. Las demandas avanzan en nombre de la justicia y resisten en nombre de la tradición y del derecho prescriptivo. Cada lado cree sinceramente que merece triunfar porque hay dos teorías de la sociedad que

conviven en nuestro pensamiento, y los hombres eligen, inconscientemente, la teoría que encaja en su caso. Como la batalla es larga y ardua, toda la teoría general se va olvidando poco a poco; al final, no queda nada más que la autoafirmación y, cuando los oprimidos ganan libertad, son tan opresores como sus anteriores amos.

Esto se ve de un modo más rudimentario en el caso de lo que se ha dado en llamar «nacionalismo». El nacionalismo, en teoría, es la doctrina según la cual los hombres, por sus lealtades y tradiciones, forman agrupaciones naturales llamadas «naciones», cada una de las cuales debería estar unida bajo un Gobierno central. En lo principal, esta doctrina puede admitirse; pero, en la práctica, adopta una forma más personal. «Pertenezco», argumenta el nacionalista oprimido, «por lealtad y tradición a la nación A, pero estoy sujeto a un gobierno que está en manos de la nación B. Esto es una injusticia, no solo por el principio general del nacionalismo, sino porque la nación A es generosa, progresista y civilizada, mientras que la nación B es opresora, retrógrada y bárbara. Por esto, la nación A merece prosperar, mientras que la nación B merece sentir vergüenza». Los habitantes de la nación B están sordos por naturaleza ante las demandas de justicia abstracta cuando están acompañadas de hostilidad y desprecio personales. Sin embargo, en la actualidad, en el transcurso de la guerra, la nación A adquiere su libertad. La energía y el orgullo que han conseguido la libertad generan una dinámica arrolladora que va primero, casi infaliblemente, al intento de conquista extranjera, o a la negación de libertad para alguna nación más pequeña. «¿Qué? ¿Dice que la nación C, que forma parte de nuestro Estado, tiene los mismos derechos respecto a nosotros que los que teníamos respecto a la nación A? Pero eso es absurdo. La nación C es rastrera y turbulenta, incapaz de un buen gobierno, necesita una mano fuerte para que no sea una amenaza y una molestia para todos sus vecinos». Así solían hablar los ingleses de los irlandeses, como los alemanes y los rusos de los polacos, como los polacos de Galitzia de los rutenos, como los austriacos de los magiares, como los magiares de los sudeslavos que simpatizaban con Serbia, y como los serbios de los búlgaros macedonios. De esta forma, el nacionalismo —inobjetable en teoría — conduce por un movimiento natural a la opresión y a las guerras de conquista. En cuanto Francia se liberó de los ingleses en el siglo

XV, emprendió la conquista de Italia; en cuanto España se liberó de los musulmanes, entró en un conflicto de más de un siglo con Francia por la supremacía en Europa. El caso de Alemania es muy interesante a este respecto. A comienzos del siglo XVIII, la cultura alemana era francesa: el francés era el idioma de los tribunales, el idioma en que Leibniz escribió su filosofía, el idioma universal de las cartas corteses y de la cultura. La conciencia nacional apenas existía. Después, una serie de grandes hombres crearon un autorrespeto en Alemania por medio de sus logros en poesía, música, filosofía y ciencia. Pero, políticamente, el nacionalismo alemán no fue creado hasta la opresión de Napoleón y el levantamiento de 1813. Tras siglos en los que cada alteración de la paz en Europa empezaba con una invasión de Alemania por franceses, suecos o rusos, los alemanes descubrieron que, con el esfuerzo y la unión suficientes, podían mantener a los ejércitos extranjeros fuera de su territorio. Pero el esfuerzo requerido había sido demasiado grande para cesar cuando su propósito puramente defensivo se había logrado por la derrota de Napoleón. Hoy, cien años después, siguen comprometidos con el mismo movimiento, que ha pasado a ser de agresión y conquista. Si estamos viendo o no ahora el final del movimiento, no es posible adivinarlo todavía.

Si los hombres tuvieran algún fuerte sentido de una comunidad de naciones, los nacionalismos servirían para definir las fronteras de las diversas naciones. Pero, debido a que los hombres solamente sienten la comunidad dentro de su propia nación, nada salvo la fuerza es capaz de hacerles respetar los derechos de las demás naciones, incluso cuando ellos reivindican exactamente derechos similares en su propio beneficio.

Cabe esperar un acontecimiento análogo, con el paso del tiempo, en el conflicto entre capital y trabajo, que ha existido desde el desarrollo del sistema industrial, y en el conflicto entre hombres y mujeres, que aún está empezando.

Lo que se quiere, en estos diversos conflictos, es algún principio en el que se crea de verdad, que sea justo en sus resultados. La seducción de la guerra de mutua autoafirmación solo puede dar como resultado justicia a través de una igualdad accidental de la fuerza. Es inútil cualquier intento de reforzar las instituciones

basándose en la autoridad, ya que todas esas instituciones entrañan injusticia, y la injusticia, una vez hecha, no puede ser perpetuada sin un perjuicio fundamental tanto para los que la defienden como para los que oponen resistencia. El perjuicio consiste en el afianzamiento de los muros del ego, que los convierte en una prisión en vez de en una ventana. El desarrollo libre de trabas del individuo depende de muchos contactos con otras personas, que han de ser de naturaleza de libre cooperación, no de servicio forzado. Mientras la creencia en la autoridad estaba viva, la libre cooperación era compatible con la desigualdad y con el sometimiento, pero ahora la igualdad y la libertad mutua son necesarias. Todas las instituciones, si no van a dificultar el desarrollo individual, han de estar basadas todo lo posible en una combinación voluntaria, y no en la fuerza de la ley o en la autoridad tradicional de quienes poseen el poder. Ninguna de nuestras instituciones puede sobrevivir a la aplicación de este principio sin grandes y esenciales cambios, pero estos cambios son obligadamente necesarios para que el mundo no se disuelva en unidades radicalmente separadas, cada una de ellas en guerra con las demás.

Las dos principales fuentes de buenas relaciones entre los individuos son la simpatía instintiva y el propósito común. Por supuesto, de estos dos, un propósito común podría parecer más importante políticamente. Pero, de hecho, a menudo, es el resultado, no la causa, de la simpatía instintiva o de una aversión instintiva común. Los grupos biológicos, desde la familia hasta la nación, están constituidos por un grado mayor o menor de simpatía instintiva y construyen sus propósitos comunes sobre estos cimientos.

La simpatía instintiva es el sentimiento que nos hace sentir placer en la compañía de otra persona, hallar júbilo en su presencia, desear hablar con ella, trabajar con ella, jugar con ella. La forma extrema en esto es estar enamorado; pero sus formas más leves, incluso las superlativamente leves, tienen importancia política. La presencia de una persona que es instintivamente desagradable tiende a hacer más agradable a cualquier otra persona. Un antisemita amará a cualquier cristiano cuando haya presente un judío. En China, o en las partes salvajes de África, cualquier hombre blanco sería recibido con alegría. Una aversión común es una de las

causas más frecuentes de la simpatía instintiva moderada.

Los hombres difieren enormemente en la frecuencia e intensidad de sus simpatías instintivas, y el mismo hombre diferiría muchísimo en distintos momentos. Se podría citar a Carlyle y a Walt Whitman como polos opuestos en este caso. Para Carlyle, al menos al final de su vida, la mayoría de los hombres y las mujeres eran repulsivos; le inspiraban una aversión instintiva que le hacía hallar placer imaginándolos en la guillotina o muriendo en batalla. Esto le llevó a menospreciar a la mayoría de los hombres, y a encontrar satisfacción solamente en aquellos que habían sido particularmente destructores de la vida humana: Federico II el Grande, Dr. Francia y Edward John Eyre. Le llevó a amar la guerra y la violencia, y a despreciar a los débiles y a los oprimidos; por ejemplo, a las «treinta mil costureras afligidas», en las que nunca se cansó de descargar su desdén. Su moral y su política, al final de su vida, se inspiraban completamente en la repugnancia a casi toda la raza humana.

Por el contrario, Walt Whitman tenía una cálida sensibilidad comunicativa hacia la inmensa mayoría de los hombres y las mujeres. Sus curiosos catálogos le parecían interesantes porque cada elemento se presentaba a su imaginación como un objeto para el deleite. La clase de alegría que la mayoría de la gente siente solo por aquellos que son excepcionalmente bellos o espléndidos, Walt Whitman la sentía por casi todo el mundo. De esta simpatía universal surgía optimismo, una creencia en la democracia y una convicción de que es fácil para los hombres vivir juntos en paz y amistad. Su filosofía y su política, como en Carlyle, se basaba en su actitud instintiva hacia los hombres y las mujeres corrientes.

No existe razón objetiva que pueda darse para demostrar que una de estas actitudes es esencialmente más racional que la otra. Si un hombre encuentra repulsivas a las personas, no hay argumento que pueda probarle que no lo son. Pero es más probable que tanto sus propios deseos como los de las demás personas encuentren satisfacción si se parece más a Walt Whitman que si se parece a Carlyle. Un mundo de los Walt Whitman sería más feliz y más capaz de llevar a cabo sus propósitos que un mundo de los Carlyle. Por esta razón, desearemos, si podemos, aumentar la cantidad de simpatía instintiva del mundo y reducir la cantidad de aversión

instintiva. Este es, tal vez, el más importante de todos los efectos por los que las instituciones políticas deberían ser juzgadas.

La otra fuente de buenas relaciones entre individuos es un propósito común, especialmente cuando ese propósito no puede lograrse sin cooperación. Organizaciones, como los sindicatos y los partidos políticos, están constituidas casi completamente por un propósito común; cualquier simpatía instintiva que se les pueda asociar es el resultado de un propósito común, no su causa. Las organizaciones económicas, como las compañías ferroviarias, subsisten por un propósito, pero, en realidad, este propósito solo necesita existir en quienes dirigen la organización: los asalariados corrientes no tienen propósito más allá de la obtención de su salario. Este es un defecto de las organizaciones económicas y debería remediarse. Uno de los objetivos del sindicalismo es poner remedio a este defecto.

El matrimonio está (o debería estar) basado en la simpatía instintiva; pero, en cuanto se tienen hijos, o el deseo de tener hijos, adquiere la fuerza adicional de un propósito común. Esto es, principalmente, lo que lo distingue de una conexión irregular en la que no se piensa en llegar a tener hijos. A menudo, de hecho, el propósito común sobrevive y queda un fuerte lazo cuando la simpatía instintiva se ha desvanecido.

Una nación, cuando es real y no artificial, se basa en un débil grado de simpatía instintiva por los compatriotas y una aversión instintiva común por los extranjeros. Cuando un inglés regresa a Dover o a Folkestone, después de haber estado en el continente, siente algo agradable, familiar: los despreocupados maleteros, los gritos de los chavales que venden periódicos, las mujeres que sirven un té malo, todo le da calidez a su corazón y parece más «natural», más como deberían ser los seres humanos que como son los extranjeros con sus extraños hábitos de comportamiento. Está dispuesto a creer que todos los ingleses son buenas personas, mientras que muchos extranjeros están llenos de una taimada maldad. Son estos sentimientos los que hacen que sea fácil organizar una nación como unidad gubernamental. Y cuando esto ya ha sucedido, se añade un propósito común, como en el matrimonio. A los extranjeros les gustaría invadir nuestro país y arrasarlo, matarnos en la batalla, doblegar nuestro orgullo. Quienes cooperan con nosotros para

evitar este desastre son nuestros amigos, y su cooperación intensifica nuestra simpatía instintiva. Sin embargo, los propósitos comunes no constituyen todo el origen de nuestro amor al país: los aliados, incluso los que lo han sido durante mucho tiempo, no suscitan los mismos sentimientos que suscitan nuestros compatriotas. La simpatía instintiva, que se produce en gran medida a partir de hábitos y costumbres parecidos, es un elemento fundamental en el patriotismo y, por supuesto, conforma los cimientos sobre los que descansa todo ese sentimiento.

Si el desarrollo natural de los hombres ha de ser favorecido y no dificultado por su entorno, si van a satisfacerse cuantos deseos y necesidades sea posible, las instituciones políticas han de incorporar, en la medida de lo posible, propósitos comunes y fomentar la simpatía instintiva. Estos dos objetivos están interconectados, pues nada es tan destructivo para la simpatía instintiva como los propósitos frustrados y las necesidades insatisfechas; y nada favorece tanto la cooperación en propósitos comunes como la simpatía instintiva. Cuando el desarrollo de un hombre se realiza sin impedimentos, el respeto a sí mismo permanece intacto y no tiende a considerar a los otros como sus enemigos. Pero, cuando —por cualquier motivo— su desarrollo se ve impedido, o se ve obligado a desarrollarse adoptando una forma retorcida y poco natural, su instinto le presenta al entorno como su enemigo, y se llena de odio. La alegría de vivir le abandona y la malevolencia toma el lugar de la amistad. La malevolencia de los jorobados y los lisiados es proverbial, y se va a encontrar una malevolencia similar en quienes han sido lisiados en formas menos obvias. La libertad auténtica, si pudiera motivarse, recorrería un largo camino hacia la destrucción del odio.

Existe una creencia muy común de que lo que es instintivo en nosotros no puede cambiar, sino que debe aceptarse sin más y sacarle el mayor partido posible. Este no es el caso, ni mucho menos. No hay duda de que tenemos cierta disposición innata, diferente en personas diferentes, que coopera con circunstancias externas para dar lugar a un carácter determinado. Pero incluso la parte instintiva de nuestro carácter es muy maleable. Puede cambiarse por creencias, por circunstancias materiales, por circunstancias sociales y por instituciones. Un holandés tiene

probablemente tanta disposición innata como un alemán, pero sus instintos en la vida adulta son muy diferentes debido a la ausencia de militarismo y a la soberbia de una gran potencia. Está claro que los instintos de los célibes llegan a ser profundamente diferentes a los de otros hombres y mujeres. Casi cualquier instinto es capaz de adoptar muchas formas diferentes según la naturaleza de las formas de expresión que encuentre. El mismo instinto que conduce a la creatividad artística o intelectual puede, en otras circunstancias, conducir al amor a la guerra. El hecho de que una actividad o creencia sea consecuencia de un instinto no es razón para considerarla inalterable.

Esto se aplica a las simpatías y antipatías instintivas de la gente, así como a sus otros instintos. Es natural para los hombres, como para otros animales, que les gusten algunos de su especie y que otros no les gusten; pero la proporción de simpatías y antipatías depende de las circunstancias, a menudo de circunstancias bastante banales. La mayor parte de la misantropía de Carlyle es atribuible a la dispepsia; probablemente, un tratamiento médico adecuado le habría dado una perspectiva completamente distinta del mundo. El defecto del castigo, como medio para tratar con los impulsos que la comunidad desea frenar, es que no hace nada para evitar la existencia de los impulsos, sino que simplemente se esfuerza por controlar su manifestación con una llamada al propio interés. Este método, puesto que no erradica los impulsos, probablemente solo los encamina para que encuentren otras manifestaciones, incluso cuando tienen éxito en su objetivo inmediato, y si los impulsos son fuertes, no es probable que el mero interés propio les ponga freno con eficacia, ya que no es un motivo muy potente salvo para gente inusualmente razonable y más bien desapasionada. Se piensa que es un motivo más fuerte de lo que es porque nuestros estados de ánimo hacen que nos engañemos en cuanto a nuestro interés y nos llevan a creer que es coherente con las acciones a las que nos empuja el deseo o el impulso.

Así, el tópico de que la naturaleza humana no puede cambiar es falso. Todos sabemos que nuestro propio carácter y el de nuestros conocidos están influidos en gran medida por las circunstancias, y lo que es cierto para los individuos es cierto también para las naciones. Las causas de raíz de los cambios en la naturaleza humana

promedio son, generalmente, cambios materiales —por ejemplo, de clima— o cambios en el grado de control del hombre sobre el mundo material. Podemos ignorar los cambios puramente materiales, puesto que no preocupan mucho al político. Sin embargo, los cambios debidos al mayor control del hombre sobre el mundo material, por los inventos y la ciencia, tienen una profunda importancia actual. A través de la Revolución Industrial, han alterado radicalmente la vida cotidiana de los hombres y, al crear enormes organizaciones económicas, han alterado toda la estructura de la sociedad. Las creencias generales de los hombres (que son, principalmente, un producto del instinto y la circunstancia) se han vuelto muy diferentes de lo que eran en el siglo XVIII. Pero nuestras instituciones todavía no son adecuadas para los instintos desarrollados por nuestras nuevas circunstancias ni para nuestras creencias reales. Las instituciones tienen su propia vida, y suelen durar más que las circunstancias que las hicieron una prenda a medida del instinto. Esto es aplicable, en diversos grados, a casi todas las instituciones que hemos heredado del pasado: el Estado, la propiedad privada, la familia patriarcal, las Iglesias, los ejércitos y las armadas. Todas ellas se han convertido, en cierto grado, en opresoras y, en cierta medida, hostiles a la vida.

En todo intento serio de reconstrucción política, es necesario comprender cuáles son las necesidades vitales de los hombres y las mujeres corrientes. En el pensamiento político, es habitual asumir que solo las necesidades que conciernen a la política son necesidades económicas. Esta postura es bastante inadecuada para explicar un acontecimiento como la guerra actual, ya que cualquier motivo económico que se le atribuya es en gran medida mítico, y sus verdaderas causas deben buscarse fuera de la esfera económica. Necesidades que normalmente se satisfacen sin un esfuerzo consciente siguen sin ser reconocidas, y esto da como resultado una teoría práctica de las necesidades humanas que es, con mucho, demasiado simple. Debido principalmente al industrialismo, muchas necesidades que antes se satisfacían sin esfuerzo, ahora siguen sin satisfacerse para muchos hombres y mujeres. Pero la vieja teoría excesivamente simple de las necesidades humanas sobrevive, haciendo que los hombres pasen por alto el origen de la nueva falta de satisfacción e inventen teorías bastante erróneas sobre por qué están insatisfechos. El socialismo como panacea me parece que se

equivoca en esta línea, ya que está demasiado dispuesto a suponer que unas condiciones económicas mejores harán por sí mismas felices a los hombres. Lo que los hombres necesitan no es solo más bienes materiales, sino más libertad, más autodirección, más canales de expresión para la creatividad, más oportunidad para la alegría de la vida, más cooperación voluntaria, y menos sumisión ciega a propósitos que no son los suyos. Las instituciones del futuro deben ayudar a hacer todas estas cosas, si nuestro aumento de conocimiento y poder sobre la naturaleza ha de producir todo su fruto para lograr una buena vida.

2

EL ESTADO

Bajo la influencia del socialismo, la mayor parte del pensamiento liberal de los últimos años ha estado a favor de incrementar el poder del Estado, pero ha sido más o menos hostil al poder de la propiedad privada. Por otro lado, el sindicalismo ha sido hostil tanto al Estado como a la propiedad privada. Creo que, respecto a esto, el sindicalismo tiene más razón que el socialismo, que tanto la propiedad privada como el Estado, que son las dos instituciones más poderosas del mundo moderno, se han vuelto dañinas para la vida por los excesos de poder, y que ambas están acelerando la pérdida de vitalidad que el mundo civilizado sufre cada vez más. Ambas instituciones están estrechamente conectadas, pero, por ahora, deseo considerar solamente al Estado. Intentaré mostrar cuán grandes, cuán innecesarios, cuán perjudiciales son muchos de sus poderes, y cuán enorme debería ser su reducción sin perder lo que sea útil en su actividad. No obstante, he de admitir que, en determinadas direcciones, sus funciones deberían ser ampliadas en vez de recortadas.

De algunas de las funciones del Estado, como el servicio postal y la educación elemental, podrían ocuparse organismos privados, y solamente ser asumidas por el Estado por motivos de conveniencia. Sin embargo, otras, como la ley, la policía, el Ejército y la Armada, pertenecen de modo más esencial al Estado: siempre y cuando exista un Estado, es difícil imaginar estos asuntos en manos privadas. La distinción entre socialismo e individualismo radica en las funciones no esenciales del Estado, que los socialistas desean extender y los individualistas, restringir. Son las funciones esenciales que tanto individualistas como socialistas admiten por igual las que quiero criticar, puesto que las demás no me parecen

objetables en sí mismas.

La esencia del Estado reside en que es el depositario de la fuerza colectiva de los ciudadanos. Esta fuerza adopta dos formas, una interna y otra externa. La forma interna es la ley y la policía; la externa es el poder de hacer la guerra, plasmado en el Ejército y la Armada. El Estado está constituido por la combinación de todos los habitantes en un área determinada que utilizan la unión de su fuerza según los mandatos de un Gobierno. En un Estado civilizado, la fuerza solamente se emplea contra sus propios ciudadanos conforme a unas normas establecidas previamente, que constituyen la ley criminal. Sin embargo, el empleo de la fuerza contra los extranjeros no está regulado por ningún código normativo y funciona, con escasas excepciones, según algún interés nacional real o ficticio.

No hay duda de que la fuerza empleada según la ley es menos perjudicial que la fuerza empleada a capricho. Si la ley internacional pudiera generar suficiente firmeza en la fidelidad de los hombres para regular las relaciones de los Estados, se habría hecho un gran avance en nuestra condición actual. La anarquía primigenia que precede a la ley es peor que la ley. Pero creo que hay una posibilidad de una fase hasta cierto punto por encima de la ley, en la que las ventajas que ahora se garantizan por la ley están garantizadas sin pérdida de libertad y sin las desventajas que la ley y la policía hacen inevitable. Probablemente, seguirá siendo necesario algún depositario de la fuerza en segundo plano, pero el empleo mismo de la fuerza puede llegar a ser muy raro, y el grado de fuerza requerido muy pequeño. La anarquía que precede a la ley solamente da libertad a los fuertes; la condición que debe perseguirse dará toda la libertad posible a cada persona. No lo hará evitando totalmente la existencia de la fuerza organizada, sino limitando en todo lo posible las ocasiones para emplearla.

El poder del Estado solo está limitado, internamente, por el temor a la rebelión y, externamente, por el temor a la derrota en la guerra. Sujeto a estas restricciones, es absoluto. En la práctica, puede hacerse con la propiedad de los hombres por medio de impuestos, determinar la ley de matrimonio y herencia, castigar la expresión de opiniones que no le gusten, dar muerte a hombres por desear que la

región que habitan pertenezca a otro Estado, y ordenar a todos los varones sanos a arriesgar la vida en la batalla siempre que considere deseable la guerra. En muchos asuntos, la disconformidad con los propósitos y opiniones del Estado es delito. Probablemente, los Estados más libres del mundo, antes de la guerra, eran Estados Unidos e Inglaterra. Aun así, en Estados Unidos, ningún inmigrante podía desembarcar hasta que manifestara su desacuerdo con el anarquismo y la poligamia; mientras que, en años recientes, en Inglaterra, se enviaba a prisión a hombres por expresar desacuerdo con la religión cristiana[1] o también por estar de acuerdo con las enseñanzas de Cristo.[2] En tiempo de guerra, toda crítica externa a la política del Estado es delito. Si algunos asuntos resultan deseables a la mayoría, o a los que detentan el poder, quienes no consideran deseables estos asuntos se exponen a dolores y castigos no muy diferentes de los que sufrieron los herejes en el pasado. La extensión de la tiranía ejercida así queda oculta por su propio éxito: pocos hombres consideran que merezca la pena provocar una persecución que, casi seguro, será concienzuda y efectiva.

El servicio militar universal es, tal vez, el ejemplo extremo del poder del Estado, y la ilustración suprema de la diferencia entre su actitud hacia sus propios ciudadanos y su actitud hacia los ciudadanos de otros Estados. El Estado castiga, con rigor imparcial, tanto a los que matan a sus compatriotas como a los que se niegan a matar a los extranjeros. En general, esto último se considera un delito más grave. El fenómeno de la guerra es familiar y los hombres no son conscientes de lo extraño que es; para quienes están dentro del ciclo de instintos que conducen a la guerra, todo esto parece natural y razonable. Pero, para los que están fuera, lo extraño de esto se desarrolla con familiaridad. Resulta asombroso que la inmensa mayoría de los hombres puedan tolerar un sistema que les obliga a someterse a todos los horrores del campo de batalla en cualquier momento en el que su Gobierno les ordene hacerlo así. Un artista francés, indiferente a la política, dedicado exclusivamente a su pintura, se encuentra de repente obligado a disparar a los alemanes que, según le aseguran sus amigos, son una vergüenza para la raza humana. Un músico alemán, igualmente sin saberlo, es convocado para disparar a los pérfidos franceses. ¿Por qué no pueden estos dos hombres declarar una neutralidad mutua? ¿Por qué no dejar la guerra para quienes les gusta y la han

provocado? Porque, si estos dos hombres declararan una neutralidad mutua, sus compatriotas los matarían a tiros. Para evitar este destino, intentan dispararse mutuamente. Si el mundo pierde al pintor, no al músico, Alemania se alegra; si el mundo pierde al músico, no al pintor, Francia se alegra. Nadie considera la pérdida para la civilización, que es la misma muera quien muera.

Esta es la política del manicomio. Si al pintor y al músico se les permitiera permanecer al margen de la guerra, el resultado no sería otro que un bien ilimitado para la humanidad. El poder del Estado, que hace que esto sea imposible, es algo completamente maligno, tan maligno como el poder de la Iglesia que, en tiempos pasados, ejecutaba a los hombres porque su pensamiento no era ortodoxo. Pero, si incluso en tiempos de paz se fundara una asociación internacional formada por el mismo número de franceses y alemanes, todos comprometidos en no tomar parte en la guerra, el Estado francés y el Estado alemán la perseguirían con la misma furia. La obediencia ciega, la disposición sin límites a matar y morir se exigen a los ciudadanos modernos de una democracia tanto como a los jenízaros de los sultanes medievales o a los agentes secretos de los déspotas orientales.[3]

El poder del Estado puede ejercerse, como suele ocurrir en Inglaterra, a través de la opinión pública más que a través de las leyes. Por medio de la oratoria y la influencia de la prensa, la opinión pública es, con mucho, creada por el Estado, y una opinión pública déspota es un enemigo tan grande de la libertad como las leyes déspotas. Si el joven que no va a luchar se encuentra con que le despiden del trabajo, le insultan en la calle, sus amigos le tratan con frialdad y le deja plantado con desprecio alguna mujer a la que antes le gustaba, sentirá que el castigo es tan duro de soportar como una sentencia de muerte.[4] Una comunidad libre requiere no solo libertad legal, sino una opinión pública tolerante, una ausencia de esa inquisición instintiva en los asuntos de nuestros vecinos que, con el pretexto de mantener un alto estándar moral, permite a la buena gente expresar inconscientemente una disposición a la crueldad y a la persecución. Pensar mal de los demás no es en sí misma una razón para pensar bien de nosotros mismos. Sin embargo, mientras esto no sea reconocido, y mientras el Estado pueda fabricar una opinión pública, excepto en los raros casos en

que sea revolucionaria, la opinión pública debe considerarse como una parte integral del poder del Estado.

El poder del Estado fuera de sus fronteras deriva principalmente de la guerra o de la amenaza de guerra. Algún poder emana de la habilidad para persuadir a sus ciudadanos para que den dinero o no den, pero esto carece de importancia en comparación con el poder que proporcionan los ejércitos y las armadas. La actividad externa del Estado —con excepciones tan poco comunes como para no tenerlas en cuenta— es egoísta. En ocasiones, el egoísmo es atenuado por la necesidad de conservar la buena voluntad de otros Estados, pero esto solo modifica los métodos empleados, no los fines que se persiguen. Los fines perseguidos, aparte de la mera defensa frente a otros Estados, son, por un lado, oportunidades para la exitosa explotación de los países débiles o no civilizados y, por otro lado, poder y prestigio, que se consideran más gloriosos y menos materiales que el dinero. Para lograr estos objetivos, ningún Estado duda en matar a innumerables extranjeros cuya felicidad no es compatible con la explotación o sometimiento, o en devastar territorios en los que se piensa que es necesario infundir el terror. Aparte de la guerra actual, esos actos han sido llevados a cabo en los últimos veinte años por muchos Estados menores y por todas las grandes potencias mundiales,[5] salvo Austria; y en el caso de Austria, solo faltó la oportunidad, no la voluntad.

¿Por qué están conformes los hombres ante el poder del Estado? Existen muchas razones, algunas tradicionales, otras muy presentes y apremiantes.

La razón tradicional para la obediencia al Estado es la lealtad personal al soberano. Los Estados europeos evolucionaron bajo un sistema feudal y, originalmente, eran diversos territorios que pertenecían a gobernantes feudales. No obstante, esta fuente de obediencia ha decaído y, probablemente, tiene poco peso ahora, salvo en Japón y, en menor medida, en Rusia.

El sentimiento tribal, que siempre subyace en la lealtad al soberano, ha permanecido tan fuerte como siempre, y ahora es el principal soporte para el poder del Estado. Casi todos los hombres consideran esencial para su felicidad sentir que forman parte de un grupo, motivados por amistades y enemistades comunes y haciendo causa

común para la defensa y el ataque. Pero esos grupos son de dos tipos: los que son básicamente una prolongación de la familia, y los que se fundamentan en un propósito común consciente. Las naciones pertenecen al primer tipo; las Iglesias, al segundo. En ocasiones, cuando los hombres están profundamente influidos por credos, las divisiones nacionales tienden a descomponerse, como lo hicieron en las guerras de religión tras la Reforma protestante. En esos momentos, un credo común es un vínculo más fuerte que una nacionalidad común. En mucha menor medida, lo mismo ha ocurrido en el mundo moderno con el ascenso del socialismo. Los hombres que no creen en la propiedad privada y sienten que el capitalismo es el enemigo real, tienen un vínculo que trasciende las divisiones nacionales. No se ha mostrado lo suficientemente fuerte para resistir las pasiones que han surgido de la guerra actual, pero las ha hecho menos amargas entre los socialistas que entre los demás, y ha mantenido viva la esperanza de reconstruir una comunidad europea cuando termine la guerra. En lo principal, no obstante, la incredulidad universal en los credos ha dejado triunfante al sentimiento tribal, y ha hecho más fuerte al nacionalismo que en cualquier otro periodo anterior de la historia del mundo. Unos pocos cristianos sinceros, unos pocos socialistas sinceros, han hallado en su credo una fuerza capaz de resistir los embates de la pasión nacional, pero han sido demasiado pocos para influir en el curso de los acontecimientos e, incluso, para provocar una ansiedad grave a los Gobiernos.

Es principalmente el sentimiento tribal lo que genera la unidad de un Estado nacional, pero no es solo el sentimiento tribal lo que genera su fuerza. Su fuerza es el resultado, sobre todo, de dos temores, ninguno de ellos irrazonable: el temor al delito y a la anarquía en el interior, y el temor a la agresión desde fuera.

El orden interno de una comunidad civilizada es un gran logro ocasionado, esencialmente, por el aumento de la autoridad del Estado. Sería un inconveniente que los ciudadanos pacíficos estuvieran constantemente en riesgo inminente de que les robaran y asesinaran. La vida civilizada se volvería casi imposible si los aventureros pudieran organizar ejércitos privados con la intención de saquear. Estas situaciones existían en la Edad Media, y no desaparecieron sin grandes luchas. Muchos piensan —especialmente

los ricos, que obtienen las mayores ventajas de la ley y el orden— que cualquier reducción del poder del Estado podría acarrear una situación de anarquía universal. Consideran las huelgas un presagio de desintegración. Les aterrorizan organizaciones como la Confédération Générale du Travail y la International Workers of the World. Recuerdan la Revolución francesa y sienten un deseo natural de conservar la cabeza sobre los hombros. Les aterroriza, en particular, cualquier teoría política que parezca excusar delitos privados tales como el sabotaje y el asesinato político. Frente a estos peligros no ven otra protección que el mantenimiento de la autoridad del Estado, y la creencia de que toda resistencia al Estado es perversa.

El miedo al peligro interior aumenta por el miedo al peligro exterior. Todos los Estados están expuestos en todo momento al riesgo de una invasión extranjera. Hasta ahora, no se ha concebido un medio para minimizar este riesgo, salvo aumentar el armamento. Pero las armas que nominalmente están destinadas a repeler una invasión también pueden emplearse para invadir. Y de este modo, los medios adoptados para reducir el temor externo tienen el efecto de aumentarlo, y de incrementar enormemente la capacidad destructora de la guerra cuando estalla. Así, se hace universal un reino del terror y el Estado adquiere en todas partes algo del carácter del Comité du Salut Public.

El sentimiento tribal desde donde evoluciona el Estado es natural, y el temor por el que el Estado se fortalece es razonable en las circunstancias actuales. Y además de estos dos, hay un tercer elemento de fuerza en un Estado nacional, concretamente el patriotismo y su aspecto religioso.

El patriotismo es un sentimiento muy complejo, construido con instintos primitivos y convicciones profundamente intelectuales. Hay amor por el hogar, la familia y los amigos, que nos hace particularmente ansiosos por proteger nuestro propio país de una invasión. Hay una ligera simpatía instintiva por los compatriotas frente a los extranjeros. Hay orgullo vinculado al éxito de la comunidad a la que sentimos que pertenecemos. Hay una creencia —sugerida por el orgullo, pero reforzada por la historia— según la cual la nación propia representa una gran tradición y simboliza

ideales que son importantes para la raza humana. Pero, junto a todo esto, existe otro elemento, a la vez más noble y más abierto al ataque, un elemento de veneración, de sacrificio voluntario, de alegre fusión de la vida del individuo en la vida de la nación. Este elemento religioso en el patriotismo es esencial para la fortaleza del Estado, ya que enrola a lo mejor que hay en la mayoría de los hombres para que se sacrifiquen por su nación.

El elemento religioso en el patriotismo está reforzado por la educación, especialmente por el conocimiento de la historia y la literatura del país propio, siempre y cuando no vaya acompañado de mucho conocimiento sobre la historia y la literatura de otros países. En todos los países civilizados, la formación de los jóvenes enfatiza los méritos de la nación propia y los defectos de las demás naciones. Resulta una creencia universal que la nación propia, debido a su superioridad, merece ser apoyada cuando hay disputa, sea cual sea la forma en la que se haya originado esa disputa. Esta creencia es tan genuina y profunda que hace que los hombres soporten pacientemente, casi con buena disposición, las pérdidas, las privaciones y los sufrimientos que comporta la guerra. Como todas las religiones en las que se cree sinceramente, da una perspectiva de la vida, basada en el instinto, aunque sublimándolo, lo que da lugar a una devoción a un fin mayor que cualquier fin personal, pero mezclado con muchos fines personales.

El patriotismo como religión es insatisfactorio por su falta de universalidad. El bien que persigue es un bien para la nación propia solamente, no para toda la humanidad. Los deseos que inspira en un inglés no son los mismos deseos que inspira en un alemán. Un mundo lleno de patriotas puede ser un mundo lleno de conflictos. Cuanto más intensamente crea una nación en su patriotismo, más fanáticamente indiferente será hacia el daño que sufran otras naciones. Una vez que los hombres hayan aprendido a subordinar su propio bien al bien de un todo mayor, no habrá una razón válida para no extenderlo a la raza humana. Es ese componente de orgullo nacional el que hace tan fácil que los impulsos de los hombres hacia el sacrificio lleguen solo hasta las fronteras de su propio país. Es este componente el que envenena el patriotismo y lo hace inferior, como religión, a las creencias cuyo objetivo es la salvación de toda la humanidad. No podemos evitar amar más a nuestro propio país

que a los otros países, y no hay razón por la que deberíamos desear evitarlo, no más de lo que deberíamos desear amar a todos los individuos, hombres y mujeres, por igual. Sin embargo, cualquier religión adecuada nos llevará a atenuar la desigualdad en el afecto por amor a la justicia, y a universalizar nuestros objetivos entendiendo las necesidades comunes del hombre. Este cambio fue logrado por el cristianismo en el judaísmo, y debe lograrse en toda religión meramente nacional para que pueda ser purgado el mal.

En la práctica, el patriotismo tiene otros muchos enemigos contra quienes luchar. El cosmopolitismo no puede dejar de crecer mientras los hombres adquieran más conocimientos sobre los países extranjeros gracias a sus estudios y viajes. Hay también una clase de individualismo que aumenta continuamente, un entendimiento de que cada hombre debería ser tan libre como sea posible para elegir sus propios fines, no debería estar obligado por una casualidad geográfica a perseguir fines que le imponga la comunidad.

Socialismo, sindicalismo y movimientos anticapitalistas, en general, están contra el patriotismo en su tendencia, ya que hacen que los hombres sean conscientes de que el Estado actual está mucho más preocupado por defender los privilegios de los ricos, y de que muchos de los conflictos entre Estados tienen su origen en los intereses económicos de unos pocos plutócratas. Esta clase de oposición es tal vez temporal, un simple incidente en la lucha obrera para adquirir poder. Australia, donde el movimiento obrero siente seguro su triunfo, está llena de patriotismo y de militarismo, basados en la determinación de evitar que la mano de obra extranjera comparta los beneficios de una posición privilegiada. No es improbable que Inglaterra pudiera desarrollar un nacionalismo similar si llegara a ser un Estado socialista. Pero es probable que ese nacionalismo fuera puramente defensivo. Los planes de agresión extranjera, que acarrean grandes pérdidas de vidas y de riqueza en la nación que los adopta, difícilmente se pondrían en marcha, salvo que lo hicieran aquellos cuyos instintos de dominación hayan sido agudizados por medio del poder derivado de la propiedad privada y de las instituciones del Estado capitalista.

El mal que el excesivo poder del Estado trajo al mundo moderno es muy grande y muy poco reconocido.

El principal daño que ha traído el Estado es el fomento de la eficiencia en la guerra. Si todos los Estados aumentan su fuerza, el equilibrio de poder no cambia, y ningún Estado tiene una oportunidad mejor de alcanzar la victoria que antes. Y cuando existen medios para la ofensiva, incluso aunque su finalidad original haya sido defensiva, la tentación de usarlos puede resultar, antes o después, irresistible. De este modo, las mismas medidas que promovían seguridad dentro de las fronteras del Estado promueven inseguridad en otros lugares. La esencia del Estado es reprimir la violencia interna y facilitar la externa. El Estado hace una división totalmente artificial de la humanidad y de nuestros deberes para con ella: para con un grupo, estamos obligados por la ley; para con el otro, solamente por la prudencia de los bandoleros. El Estado resulta malvado por sus exclusiones y por el hecho de que, en cualquier momento en que emprenda una guerra ofensiva, pasa a ser una combinación de hombres para el asesinato y el robo. El sistema actual es irracional, ya que la anarquía externa y la interna deben ser ambas correctas o ambas erróneas. Se mantiene porque, mientras otros lo adopten, se piensa que es el único camino hacia la seguridad, y porque salvaguarda los placeres del triunfo y la dominación, que no pueden obtenerse en una comunidad pacífica. Si estos placeres ya no se buscaran, o ya no fuera posible obtenerlos, el problema de salvaguardar la seguridad ante una invasión no sería difícil.

Aparte de la guerra, el gran Estado moderno es dañino por su inmensidad y por el consiguiente sentido de indefensión individual. El ciudadano que no simpatice con los objetivos del Estado, a menos que sea un hombre con dotes excepcionales, no puede esperar persuadir al Estado para que adopte propósitos que a él le parecen mejores. Incluso en una democracia, las decisiones sobre todos los asuntos, salvo muy pocos, las toma un pequeño número de funcionarios y de hombres ilustres; e incluso los pocos asuntos que se dejan para el sufragio popular los decide una psicología de masas difusa, no son iniciativa individual. Esto es evidente en un país como Estados Unidos donde, a pesar de la democracia, la mayoría de los hombres tiene una sensación de casi total impotencia en lo que se refiere a todos los temas importantes. En un país tan grande, la voluntad popular es como una de las fuerzas de la naturaleza, que parece casi tan fuera del control de cualquier hombre. Esto

conduce (no solo en Estados Unidos, sino en todos los Estados grandes) a algo de hastío y desánimo que asociamos al Imperio romano. Los Estados modernos, al contrario que las pequeñas ciudades-Estado de la antigua Grecia o de la Italia medieval, dejan poco espacio a la iniciativa y no desarrollan en la mayoría de los hombres algún sentido de habilidad para controlar su destino político. Los pocos hombres que consiguen poder en tales Estados son hombres con una ambición y sed de dominio anormales, en combinación con dotes para la zalamería y perspicacia para negociar. Todos los demás están eclipsados por el conocimiento de su propia impotencia.

Una curiosa supervivencia de la antigua idea monárquica del Estado es la creencia de que hay cierta extraña maldad en el deseo de una parte de alguna sección de la población de separarse. Si Irlanda o Polonia desean independizarse, se considera obvio que hay que oponer una enérgica resistencia a este deseo, y cualquier intento de conseguirlo se condena como «alta traición». El único ejemplo de lo contrario que puedo recordar es la separación de Noruega y Suecia, que fue elogiada, pero no imitada. En otros casos, solo la derrota en una guerra ha llevado a los Estados a desprenderse de un territorio: aunque esta actitud se da por sentada, no es la que se adoptaría si el Estado tuviera mejores fines a la vista. La razón para adoptarla es que el objetivo principal de casi todos los grandes Estados es el poder, especialmente el poder en la guerra. Y con frecuencia, el poder en la guerra aumenta con la incorporación forzosa de ciudadanos. Si el bienestar de los ciudadanos fuera el objetivo a la vista, la cuestión de si determinada área debería incluirse o si debería formar un Estado aparte se dejaría libremente a la decisión de esa área. Si se adoptara este principio, se obviaría uno de los principales motivos para hacer la guerra, y se eliminaría uno de los elementos más tiránicos del Estado.

El principal origen del daño que hace el Estado está en que su fin más importante es el poder. No es este el caso de Estados Unidos, porque Estados Unidos está a salvo frente a la agresión;[6] pero, en todas las demás naciones, el fin más importante del Estado es poseer la cantidad más grande posible de fuerza externa. Con este fin, se restringe la libertad de los ciudadanos y la propaganda antimilitarista se castiga con severidad. Esta actitud radica en el

orgullo y el temor: orgullo, que se niega a ser conciliador, y temor, al que le aterroriza que el orgullo extranjero entre en conflicto con el orgullo propio. Parece una casualidad histórica que estas dos pasiones, que de ninguna manera agotan las pasiones políticas del hombre corriente, determinen completamente la política exterior del Estado. Sin orgullo, no habría ocasión para el temor: el temor por parte de una nación se debe al supuesto orgullo de otra nación. El orgullo de dominio, no estar dispuesto a zanjar disputas de otro modo que no sea mediante el uso de la fuerza o la amenaza de la fuerza, es un hábito mental muy alentado por la posesión del poder. Quienes han estado mucho tiempo ejerciendo el poder se vuelven autocráticos y pendencieros, incapaces de considerar a un igual de otro modo que no sea como un rival. Es bien sabido que las reuniones de directores son más propensas a los desacuerdos violentos que en la mayoría de cuerpos similares: cada director intenta tratar a los demás como trata a sus propios alumnos; a los otros les molesta esa forma de tratarlos y a él le molesta que ellos se molesten. Los hombres que habitualmente son autoritarios están claramente incapacitados para una negociación amistosa; pero las relaciones oficiales de los Estados están, sobre todo, en manos de hombres con mucha autoridad en su país. Por supuesto, este es más en particular el caso en el que hay un monarca que sí gobierna. Es menos cierto donde hay una oligarquía gobernante, y aún menos cierto donde hay una aproximación a una democracia auténtica. Pero es cierto en gran medida en todos los países, porque los primeros ministros y los secretarios de Estado para relaciones exteriores son necesariamente hombres con autoridad. El primer paso para remediar este estado de cosas es que el ciudadano corriente tenga un interés genuino en los asuntos exteriores, e insistir en que no se permita que el orgullo nacional ponga en peligro sus otros intereses. Durante la guerra, cuando está enfervorizado, está dispuesto a sacrificarlo todo por el orgullo; pero, en tiempos de calma, estará mucho más dispuesto que los hombres con autoridad a entender que los asuntos exteriores, como los asuntos privados, deberían solucionarse de forma amistosa según determinados principios, no de forma brutal por la fuerza o con la amenaza de la fuerza.

El efecto de los prejuicios personales de los hombres que componen el Gobierno puede verse muy claramente en los conflictos laborales.

Los sindicalistas franceses afirman que el Estado no es más que un producto del capitalismo, una parte de las armas que el capital emplea en su conflicto con los trabajadores. Incluso en los Estados democráticos hay mucho que confirma esta opinión. En las huelgas, es común dar órdenes a los soldados para que intimiden a los huelguistas; aunque los empleadores son muchos menos, y mucho más fáciles de intimidar, los soldados nunca van contra ellos. Cuando los problemas laborales paralizan la industria de un país, es de los trabajadores de quienes se piensa que son antipatriotas, no de sus jefes, si bien está claro que la responsabilidad recae en ambas partes. La razón principal de esta actitud por parte de los Gobiernos se debe a que los hombres que los forman pertenecen, por su éxito o por su origen, a la misma clase que los grandes empleadores de la mano de obra. Sus prejuicios y sus colegas se unen para hacerles ver las huelgas y los cierres desde el punto de vista de los ricos. En una democracia, la opinión pública y la necesidad de conciliar a los partidarios políticos corrige, en parte, estas influencias plutócratas. Pero esa corrección siempre es solo parcial. Y las mismas influencias que deforman la opinión de los Gobiernos en cuestiones laborales también deforman sus opiniones sobre asuntos exteriores, con el inconveniente añadido de que el ciudadano corriente tiene muchos menos medios de llegar a un juicio independiente.

El excesivo poder del Estado, en parte por la opresión interna, pero, sobre todo, por la guerra y el temor a la guerra, es una de las principales causas del sufrimiento en el mundo moderno, y una de las principales razones para el desánimo que evita que los hombres se desarrollen hasta su completa estatura mental. Debe encontrarse alguna forma para frenar este poder excesivo, para que los hombres no se organicen en torno a la desesperanza, como en el Imperio romano.

El Estado tiene un propósito que es, en general, bueno; concretamente, la sustitución de la fuerza por la ley en las relaciones con los hombres. Pero este propósito solo puede lograrlo completamente un Estado mundial, sin el cual las relaciones internacionales no pueden estar sujetas a la ley. Y aunque la ley es mejor que la fuerza, la ley sigue sin ser la mejor forma de resolver las disputas. La ley es demasiado estática, demasiado partidaria de lo que está desintegrándose, demasiado poco partidaria de lo que se

está desarrollando. Mientras la ley sea en teoría suprema, tendrá que atemperarse de cuando en cuando mediante una revolución interna o una guerra externa. Esto solo puede prevenirse con la disposición perpetua para alterar la ley según el equilibrio de fuerzas actual. Si no se hace esto, los motivos para apelar a la fuerza se harán irresistibles antes o después. Un Estado mundial, o federación de Estados, para que triunfe, tendrá que resolver asuntos no por las máximas legales que aplicaría el tribunal de La Haya; sino, en todo lo posible, en el mismo sentido en que los resolvería la guerra. La función de la autoridad debería hacer que fuera innecesaria la apelación a la fuerza, no adoptar decisiones contrarias a lo que se alcanzaría con la fuerza.

Algunos pueden considerar inmoral esta postura. Podría decirse que el objeto de la civilización debería ser garantizar la justicia, no dar la victoria a los fuertes. Pero, cuando esta antítesis se acepta, se olvida que el amor a la justicia puede, por sí mismo, poner en movimiento la fuerza. Una asamblea legislativa que desee resolver un asunto de la misma forma en que se resolvería si hubiera una petición de fuerza, necesariamente tendrá en cuenta a la justicia, siempre y cuando la justicia esté tan flagrantemente de un lado que las partes desinteresadas estén dispuestas a aceptar la discusión. Si un hombre fuerte ataca a un hombre débil en las calles de Londres, el equilibrio de fuerzas está del lado del débil porque, incluso si no apareciera la policía, las personas que pasaran por allí intervendrían para defenderle. Es hipocresía pura hablar de competencia de poder contra derecho y, al mismo tiempo, esperar una victoria del derecho. Si realmente compiten el poder y el derecho, eso significa que el derecho acabará derrotado. Lo que se pretende de forma vaga cuando se utiliza esta frase es que el lado más fuerte solamente se hace más fuerte por el sentido del derecho de los hombres. Pero el sentido del derecho de los hombres es muy subjetivo, y no es más que un factor a la hora de decidir el predominio de la fuerza. Lo deseable en una asamblea legislativa no es que decida según el sentido de derecho de cada uno de sus miembros, sino que decida de forma que se sienta que una llamada a la fuerza es innecesaria.

Una vez considerado lo que el Estado no debería hacer, ahora paso a lo que sí debería hacer.

Aparte de la guerra y de la conservación del orden interno, existen determinadas funciones más positivas que ejecuta el Estado y otras que debería ejecutar.

Podemos establecer dos principios relacionados con estas funciones positivas.

Primero: hay asuntos en los que el bienestar de toda la comunidad depende de la consecución prácticamente universal de un mínimo de logros. En esos casos, el Estado tiene derecho a insistir en que se logre ese mínimo.

Segundo: hay formas en que, insistiendo en el mantenimiento de la ley, si el Estado no hace nada más, lo que hace es que puedan darse diversas formas de injusticia que, de otro modo, podrían evitarse por la ira de las víctimas. El Estado debería evitar, hasta donde fuera posible, esas injusticias.

El ejemplo más claro de un asunto en que el bienestar general depende de un mínimo universal es la salubridad y la prevención de enfermedades infecciosas. Un solo caso de peste, si no se atiende, puede ocasionar una catástrofe en toda la comunidad. Nadie puede afirmar razonablemente, sobre la base de la libertad, que a un hombre que sufra de peste se le debería dejar libre para difundir la infección por todas partes. Consideraciones exactamente similares pueden decirse del sistema de drenaje, del aviso de fiebres y de asuntos similares. La interferencia con la libertad sigue siendo un mal, pero, en algunos casos, es claramente un mal menor que la extensión de la enfermedad a la que la libertad daría lugar. Acabar con la malaria y la fiebre amarilla matando mosquitos es, tal vez, el ejemplo más llamativo del bien que se puede hacer de esta forma. Sin embargo, cuando el bien es pequeño o dudoso, y la interferencia en la libertad es grande, es mejor soportar cierta cantidad de enfermedad evitable que sufrir una tiranía científica.

La educación obligatoria está en el mismo apartado que la salubridad. La existencia de masas ignorantes en una población es un peligro para la comunidad; cuando un porcentaje considerable es analfabeto, toda la maquinaria del Gobierno tiene que tener en cuenta este hecho. La democracia, en su forma moderna, sería totalmente imposible en una nación en la que muchas personas no

supieran leer. No obstante, en este caso, no existe la misma necesidad de universalidad absoluta como en el caso de las medidas sanitarias. A los gitanos, cuyo modo de vida se ha hecho casi imposible debido a las autoridades educativas, bien podría habérseles permitido ser una excepción pintoresca. Pero, aparte de esas excepciones más bien de poca importancia, el argumento de la educación obligatoria es casi irresistible.

Lo que el Estado hace para el cuidado de los niños en la actualidad es menos de lo que debería hacer, no más. Los niños no están capacitados para cuidar de sus propios intereses, y la responsabilidad parental es inadecuada en muchos sentidos. Está claro que el Estado en solitario puede insistir en que a los niños se les dé un mínimo de conocimientos y salud que, de momento, satisfaga la conciencia de la comunidad.

El fomento de la investigación científica es otro tema que cae directamente dentro de los poderes del Estado, porque los beneficios de los descubrimientos corresponden a la comunidad, mientras que las investigaciones son caras y nunca hay garantía individual de conseguir algún resultado. En este tema, el Reino Unido va rezagado respecto a todos los demás países civilizados.

El segundo tipo de poderes que el Estado debería poseer son los que van dirigidos a reducir la injusticia económica. Este es el que han enfatizado los socialistas. La ley crea o facilita los monopolios, y los monopolios pueden exigir una cuota a la comunidad. El ejemplo más flagrante es la propiedad privada de la tierra. Los ferrocarriles están actualmente bajo el control del Estado, ya que las tarifas están establecidas por ley; y está claro que, si no estuvieran controlados, adquirirían un peligroso grado de poder.[7] Estas consideraciones, si no tuvieran apoyos, justificarían un socialismo total. Pero yo creo que la justicia, por sí misma, es, como la ley, demasiado estática para que sea un principio político supremo: no contiene, cuando se ha conseguido, semillas de una nueva vida o ímpetu para el desarrollo. Por esta razón, cuando deseamos remediar una injusticia, es importante considerar si, al hacerlo, estaremos destruyendo el estímulo para alguna forma de acción enérgica que sea en general útil a la comunidad. Ninguna acción tal, hasta donde yo sé, se asocia a la propiedad privada de la tierra o a alguna otra

fuente de renta económica; si este fuera el caso, la consecuencia sería que el Estado debería ser el receptor principal de la renta.

Si al Estado se le permiten todos estos poderes, ¿qué será del intento de rescatar la libertad individual de su tiranía?

Esto forma parte del problema general que enfrenta a todos aquellos a quienes todavía les importan los ideales que inspiraron el liberalismo; concretamente, el problema de combinar libertad e iniciativa personal con organización. La política y la economía están dominadas cada vez más por organizaciones enormes, frente a las cuales el individuo corre el peligro de ser impotente. El Estado es la mayor de estas organizaciones y la mayor amenaza para la libertad. Y, aun así, parece que muchas de sus funciones deben extenderse, en vez de reducirse.

Hay una forma por la que la organización y la libertad pueden combinarse, y es garantizando el poder para las organizaciones voluntarias, compuestas por hombres que han elegido pertenecer a ellas porque personifican algún propósito que todos sus miembros consideran importante, no un propósito impuesto por casualidad o por una fuerza exterior. El Estado, geográficamente, no puede ser una asociación voluntaria del todo; pero, por esa misma razón, es necesaria una opinión pública fuerte para frenarla en el uso tiránico de sus poderes. Esta opinión pública, en la mayoría de los asuntos, solo puede salvaguardarse por medio de combinaciones de quienes tienen determinados intereses o deseos comunes.

Los propósitos positivos del Estado, además de la conservación del orden, deberían ser realizados, en lo posible, no por el propio Estado, sino por organizaciones independientes, que deberían dejarse completamente libres siempre y cuando convencieran al Estado de que no están cayendo por debajo de un mínimo necesario. Esto sucede hasta cierto punto en la actualidad en relación con la educación elemental. También se puede considerar que las universidades actúan para el Estado en asuntos de educación superior e investigación, salvo que en su caso no se exige un mínimo de logros. En el ámbito económico, el Estado debería ejercer el control, pero debería dejar la iniciativa a otros. Hay motivo para multiplicar oportunidades de iniciativa y permitir la mayor cantidad posible de iniciativa a cada individuo porque, si

esto no se hace, habrá una sensación general de impotencia y desánimo. Debería hacerse un esfuerzo constante por dejar los aspectos más positivos del gobierno en manos de organizaciones voluntarias, que el propósito del Estado fuera meramente exigir eficacia y conseguir una solución amistosa de las disputas tanto dentro como fuera de sus fronteras. Y con esto, debería combinarse la mayor tolerancia posible a las excepciones y la menor insistencia posible en tener un sistema uniforme.

Se puede conseguir mucho a través de gobiernos locales por sectores económicos y zonas. Esta es la idea más original del sindicalismo, y es valiosa para frenar la tiranía que la comunidad pudiera estar tentada a ejercer sobre determinadas clases de sus miembros. Todas las organizaciones fuertes que incorporan una opinión pública por sectores —como los sindicatos, las sociedades cooperativas, los colegios profesionales y las universidades— serán bienvenidas como salvaguarda de la libertad y de las oportunidades de iniciativa. Y se necesita una fuerte opinión pública a favor de la libertad en sí misma. Las antiguas batallas por la libertad de pensamiento y la libertad de expresión, que se pensaba que se habían ganado definitivamente, han de lucharse de nuevo, ya que muchos hombres solo están dispuestos a aceptar la libertad de opinión que resulte ser popular. Las instituciones no pueden conservar la libertad a menos que se den cuenta de que la libertad es valiosísima y estén dispuestos a esforzarse ellos mismos para mantenerla viva.

Existe una objeción tradicional a cada imperium in imperio, pero se trata solo de los celos del tirano. En realidad, el Estado moderno contiene muchas organizaciones que no puede derrotar, salvo tal vez en raras ocasiones cuando se consigue que la opinión pública vaya contra ellas. La larga lucha del señor Lloyd George con la profesión médica por la Insurance Act estuvo llena de fluctuaciones homéricas de fortuna. En 1915, los mineros de Gales vencieron a todo el poder del Estado, respaldados por una nación agitada. En cuanto a los financieros, ningún Gobierno soñaría con un conflicto con ellos. Cuando a todas las demás clases se las exhorta al patriotismo, a ellos se les permite su 4,5 % y un aumento del interés en sus fondos consolidados. Es bien sabido en todas partes que apelar a su patriotismo demostraría una ignorancia supina del

mundo. Va contra las tradiciones del Estado extorsionar su dinero amenazándoles con retirarles la protección policial. Esto no se debe a la dificultad de tal medida, sino solamente al hecho de que las grandes fortunas obtienen una admiración genuina de todos nosotros, y no podemos soportar la idea de que a un hombre muy rico se le trate con poco respeto.

La existencia de organizaciones fuertes dentro del Estado, como los sindicatos, no es indeseable, excepto desde el punto de vista del funcionario que desea tener un poder ilimitado o del de las organizaciones rivales, tales como las federaciones de empleadores, que preferirían un adversario desorganizado. A la vista de la inmensidad del Estado, la mayoría de los hombres encuentra escasa salida política a las iniciativas, salvo en organizaciones subordinadas formadas con propósitos concretos. Sin una salida para la iniciativa política, los hombres pierden su vigor social y su interés en los asuntos públicos: pasan a ser presa de titiriteros corruptos o de traficantes de sensacionalismo, que poseen el arte de captar una atención cansada y errante. La cura para esto consiste en aumentar, en lugar de disminuir, los poderes de las organizaciones voluntarias; dar a cada hombre una esfera de actividad política lo suficientemente pequeña para su interés y su capacidad, y limitar las funciones del Estado, todo lo posible, al mantenimiento de la paz entre intereses rivales. El mérito esencial del Estado es que evita el uso interno de la fuerza por particulares. Sus deméritos esenciales son que fomenta el uso de la fuerza externa y que, por su gran tamaño, hace que cada individuo se sienta impotente, incluso en una democracia. En una conferencia posterior, volveré sobre el tema de evitar la guerra. La prevención de la sensación de impotencia individual no puede conseguirse volviendo a la pequeña ciudad-Estado, que sería tan reaccionario como volver a los días anteriores a la industrialización. Debe conseguirse con un método que esté en la dirección de las tendencias actuales. Este método sería aumentar la devolución de la iniciativa política positiva a los cuerpos formados voluntariamente con fines específicos, dejando al Estado más bien en la posición de una autoridad federal o un tribunal de arbitraje. Entonces, el Estado se limitaría a sí mismo para insistir en algún convenio de los intereses rivales: su único principio al decidir cuál es el convenio adecuado sería un intento de hallar la medida más aceptable, en general, para todas las partes

interesadas. Esta es la dirección a la que tienden los Estados democráticos de forma natural, salvo que la guerra o el temor a la guerra los haga desviarse. Mientras la guerra sea diariamente un peligro inminente, el Estado será un Moloch: sacrificará a veces la vida del individuo, y siempre su desarrollo ilimitado, sobre el altar de la estéril lucha por el dominio con otros Estados. En los asuntos internos, como en los externos, el peor enemigo de la libertad es la guerra.

3

LA GUERRA COMO INSTITUCIÓN

A pesar del hecho de que la mayoría de las naciones están en paz la mayor parte del tiempo, la guerra es una de las instituciones permanentes de todas las comunidades libres, tal y como el Parlamento es una de nuestras instituciones permanentes a pesar del hecho de que no siempre hay sesiones. Es la guerra como institución permanente lo que quiero tratar: por qué la toleran los hombres; por qué no deberían tolerarla; qué esperanza hay si llegan a no tolerarla; y cómo podrían abolirla si desearan hacerlo.

La guerra es un conflicto entre dos grupos, en el que cada uno de ellos intenta matar y mutilar a tantos individuos del otro grupo como sea posible con la intención de lograr algún objetivo que desean. El objetivo es, generalmente, poder o riqueza. Es un placer ejercer autoridad sobre otros hombres, y es un placer vivir del producto del trabajo de otros hombres. Los vencedores en la guerra pueden disfrutar más de estas delicias que los vencidos. Pero lo que motiva la guerra, como todas las demás actividades naturales, no es tanto el fin que tiene en perspectiva como el impulso hacia la actividad en sí. Es muy frecuente que los hombres deseen un fin, no por el fin mismo, sino porque su naturaleza les exige acciones que les conducirán a ese fin. Y así es en este caso: los fines que han de conseguirse por medio de la guerra se ven, en perspectiva, mucho más importantes de lo que se verán cuando se hagan realidad, porque la propia guerra es una realización de un lado de nuestra naturaleza. Si las acciones de los hombres surgieran de los deseos —por lo que, de hecho, traerían felicidad—, los argumentos puramente racionales contra la guerra hace tiempo que habrían acabado con ella. Lo que hace difícil eliminar la guerra es que surge de un impulso, no de un cálculo de los beneficios que se derivan de

la guerra.

La guerra se diferencia del empleo de la fuerza de la policía por el hecho de que las acciones de la policía responden a la orden de una autoridad neutral, en tanto que en la guerra son las propias partes en disputa las que ponen en marcha la fuerza. Esta distinción no es absoluta, ya que el Estado no siempre es completamente neutral en los disturbios internos. Cuando se dispara a los huelguistas, el Estado se pone del lado de los ricos. Cuando las opiniones contrarias al Estado existente se castigan, el Estado es obviamente una de las partes en disputa. Y desde la represión de la opinión individual hasta la guerra civil, todas las gradaciones son posibles. Pero, hablando en términos generales, la fuerza empleada de acuerdo a las leyes establecidas previamente por la comunidad en su conjunto puede distinguirse de la fuerza empleada por una comunidad contra otra en ocasiones en las que esa comunidad es el único juez. Me he detenido en esta diferencia porque yo no creo que el uso de la fuerza policial pueda ser eliminado completamente, y pienso que un uso similar de la fuerza en asuntos internacionales es la mejor esperanza de paz permanente. En la actualidad, los asuntos internacionales están regulados por el principio de que una nación no interviene a menos que sus intereses estén involucrados: la práctica diplomática prohíbe la intervención por el mero mantenimiento de la ley internacional. Estados Unidos puede protestar cuando los ciudadanos estadounidenses se ahogan debido a los submarinos alemanes, pero no deben protestar cuando no hay involucrados ciudadanos estadounidenses. El caso sería análogo en asuntos internos si la policía solo interviniera en un crimen cuando el asesinado fuera policía. Mientras este principio prevalezca en las relaciones entre Estados, el poder de los neutrales no puede emplearse con eficacia para evitar la guerra.

En todos los países civilizados, hay dos fuerzas que cooperan para dar lugar a la guerra. En tiempos corrientes, algunos hombres —generalmente, un pequeño porcentaje de la población— son belicosos: pronostican la guerra y, evidentemente, no se sienten infelices ante esta posibilidad. Mientras la guerra no sea inminente, la mayor parte de la población presta poca atención a estos hombres, y ni los apoya ni los desaprueba activamente. Pero, cuando la guerra empieza a parecer muy cercana, una fiebre bélica

se apodera de la gente, y quienes ya eran belicosos se encuentran con el apoyo entusiasta de todos, excepto de una minoría insignificante. Los impulsos que inspiran la fiebre bélica son muy diferentes de los que hacen belicosos a algunos hombres en tiempos corrientes. Es probable que únicamente los hombres cultos sean belicosos en tiempos corrientes, ya que solo ellos poseen una clara consciencia de otros países o de la parte que su propia nación podría jugar en los asuntos mundiales. Pero son solo sus conocimientos, no su naturaleza, lo que los distingue de sus compatriotas más ignorantes.

Para tomar el ejemplo más obvio, la política alemana no era reacia a la guerra unos años antes, y no era amiga de Inglaterra. Vale la pena tratar de comprender el estado mental del que surgió esta política.

Los hombres que dirigen la política alemana son, para empezar, patrióticos hasta un punto que es casi desconocido en Francia e Inglaterra. Los intereses de Alemania les parecen incuestionablemente los únicos intereses que necesitan tener en cuenta. Las heridas que, en la búsqueda de esos intereses, pudieran hacerse a otras naciones, la destrucción que pudiera llevarse a poblaciones y ciudades, el daño irreparable que pudiera hacerse a la civilización, ellos no van a considerarlo. Si pueden centrarse en lo que consideran como beneficios para Alemania, todo lo demás no tiene importancia.

El segundo punto destacable sobre la política alemana es que su concepción de bienestar nacional es, sobre todo, competitiva. No es la riqueza intrínseca de Alemania, material o mental, lo que sus gobernantes consideran importante: es la riqueza comparativa en la competición con otros países civilizados. Por esta razón, la destrucción de cosas buenas en el extranjero les parece casi tan deseable como la creación de cosas buenas en Alemania. En muchas partes del mundo, los franceses son considerados los más civilizados de todas las naciones: su arte y su literatura, así como su forma de vida tienen un atractivo para los extranjeros que los alemanes no tienen. Los ingleses han desarrollado la libertad política y el arte de mantener un imperio con un mínimo de coacción, de un modo con el que Alemania, hasta ahora, no ha demostrado tener aptitud. Este

es un terreno para la envidia, y la envidia desea destruir lo que es bueno en otros países. Los militaristas alemanes, con razón, juzgaron que lo que era lo mejor en Francia e Inglaterra sería probablemente destruido en una gran guerra, incluso si al final Francia e Inglaterra no resultaban derrotadas en la lucha real. He visto una lista de jóvenes autores franceses muertos en el campo de batalla; probablemente, las autoridades alemanas la han visto también y han reflexionado con alegría que otro año con tales pérdidas destruiría la literatura francesa de una generación... tal vez, hasta la pérdida de la tradición, para siempre. Cada arrebato contra la libertad en nuestra prensa más belicosa, cada incitación a la persecución de alemanes indefensos, cada rasgo de ferocidad creciente en nuestra actitud deben de leerlo con delicia los patriotas alemanes, como prueba de su éxito al robarnos lo mejor de nosotros y al obligarnos a imitar lo peor de Prusia.

Pero lo que los gobernantes alemanes nos han envidiado más es el poder y la riqueza —el poder derivado de tener el dominio de los mares y los estrechos, la riqueza derivada de un siglo de supremacía industrial—. En ambos casos, sienten que sus méritos son más grandes que los nuestros. Ellos han dedicado mucho más pensamiento y habilidad a la organización militar e industrial. Su promedio de inteligencia y conocimientos es mucho mayor; su capacidad para perseguir un fin alcanzable, descuidadamente y sin reflexión previa, es infinitamente mayor. No obstante, solo porque (como ellos piensan) empezamos la carrera, hemos conseguido un imperio más grande que el suyo, y un control de capital enormemente mayor. Todo esto es insufrible, pero nada más que una gran guerra puede cambiarlo.

Junto a estos sentimientos, hay en muchos alemanes, especialmente en los que nos conocen mejor, un intenso odio hacia nosotros por nuestro orgullo. Farinata degli Uberti describió el Infierno: «Come avesse lo Inferno in gran dispitto». Así es como, según los alemanes, los oficiales ingleses prisioneros miran a sus captores, manteniéndose por encima, como si los enemigos fueran seres impuros y tóxicos, sapos, babosas o ciempiés, que un hombre no toca voluntariamente y se los quita de encima con aversión si se ve obligado a tocarlos un momento. Es fácil imaginar cuánto odiaban los demonios a Farinata, y que le infligieran mayores dolores a él

que a sus vecinos, con la esperanza de ganar reconocimiento por alguna mueca de dolor, furiosos porque seguía comportándose como si no existieran. Exactamente de la misma forma enloquecían los alemanes por nuestra inmovilidad espiritual. En el fondo, habíamos mirado a los alemanes como se miran las moscas en un día caluroso: son molestas, hay que apartarlas, pero a nadie se le ocurriría ceder ante ellas. Cuando la certeza inicial de la victoria se desvaneció por un tiempo, empezamos a resultar afectados interiormente por los alemanes. Si hubiéramos seguido fracasando con nuestros cometidos militares, con el tiempo, nos habríamos dado cuenta de que son seres humanos, no solo una circunstancia tediosa. Entonces, tal vez, les habríamos odiado con un odio del que habrían tenido razón en resentirse. Y de ese odio, habría apenas un corto trayecto hasta un acercamiento genuino.

El problema que debe resolverse, si el futuro del mundo va a ser menos terrible que su presente, es el problema de evitar que las naciones tengan el talante de Inglaterra y de Alemania cuando estalló la guerra. Estas dos naciones, como eran en aquel momento, podrían haberse tomado como representantes casi míticas del orgullo y del odio: orgullo frío y odio ardiente. Alemania pronunció apasionadamente: «Tú, Inglaterra, hinchada y decrépita, tú ensombreces todo mi desarrollo —tus ramas podridas evitan que el sol brille sobre mí y que la lluvia me nutra. Tu follaje extendido debe podarse, tu belleza simétrica debe ser destruida, para que yo también pueda tener libertad para crecer, para que mi vigor juvenil deje de ser obstaculizado por tu masa decadente». Inglaterra, aburrida y distante, inconsciente de las demandas de las fuerzas exteriores, trató distraídamente de barrer al novato que estorbaba la meditación; pero no fue barrido y sigue, incluso ahora, con alguna posibilidad de cumplir su objetivo. La afirmación y la resistencia a ella son igualmente una locura. Alemania no tenía una buena base para la envidia; nosotros no teníamos una buena base para resistir lo que, en las exigencias de Alemania, fuera compatible con nuestra existencia continuada. ¿Existe algún método para conjurar tal locura recíproca en el futuro?

Pienso que, si los ingleses o los alemanes fueran capaces de pensar en términos de bienestar individual en lugar de en términos de orgullo nacional, habrían visto que, en todo momento, durante la

guerra, el camino más sensato habría sido firmar la paz de una vez, en los mejores términos que se hubieran podido obtener. Este camino —estoy convencido— habría sido el más sensato para cada nación por separado, así como para la civilización en general. El mayor mal que el enemigo podría ocasionar a través de una paz desfavorable sería una nimiedad comparado con el mal que todas las naciones se harían a sí mismas si continuara la lucha. Lo que nos ciega ante este hecho obvio es el orgullo, el orgullo que hace intolerable el reconocimiento de la derrota y que se viste con el atuendo de la razón sugiriendo todos los tipos de males que resultarían de admitir la derrota. Pero el único mal real de la derrota es la humillación, y la humillación es subjetiva; no nos sentiremos humillados si nos persuadimos de que entablar una guerra fue un error, y de que es mejor buscar otros cometidos que no dependan del dominio del mundo. Si los ingleses o los alemanes pudieran admitir esto en su fuero interno, cualquier paz que no destruyera la independencia nacional podría ser aceptada sin pérdida real del amor propio, que es esencial para una buena vida.

El talante con el que Alemania emprendió la guerra fue abominable, pero fue un talante fomentado por el talante habitual de Inglaterra. Nos hemos enorgullecido de nuestro territorio y de nuestra riqueza; hemos estado dispuestos, en todo momento, a defender por la fuerza de las armas lo que hemos conquistado en la India y en África. Si hubiéramos comprendido la futilidad del imperio y hubiéramos mostrado una buena disposición a ceder colonias a Alemania sin esperar la amenaza de la fuerza, podríamos haber estado en posición de persuadir a los alemanes de que sus ambiciones eran insensatas y que el respeto del mundo no iba a ganarse por una política imperialista; sin embargo, por nuestra resistencia a los alemanes, mostramos que compartíamos sus estándares. Nosotros, estando en posesión, nos llegamos a entusiasmar con el statu quo. Los alemanes estaban dispuestos a hacer la guerra para alterar el statu quo; nosotros estábamos dispuestos a evitar su alteración en favor de Alemania. Tan convencidos estábamos del carácter sagrado del statu quo que nunca nos dimos cuenta de lo ventajoso que era para nosotros o de que, al insistir en ello, compartíamos la responsabilidad de la guerra. En un mundo en el que las naciones se fortalecen y decaen, donde las fuerzas cambian y la población llega a vivir con

estrecheces, no es posible ni deseable mantener el statu quo para siempre. Para conservar la paz, las naciones deben aprender a aceptar los cambios desfavorables del mapa sin sentir que deben ser derrotadas primero en la guerra o que ceder acarrea humillación.

Es la insistencia de los legalistas y de los amigos de la paz en el mantenimiento del statu quo lo que ha llevado a Alemania al militarismo. Alemania tenía un derecho tan bueno a un imperio como cualquier otra gran potencia, pero solo podía adquirir un imperio por medio de la guerra. El amor a la paz se ha asociado demasiado a la idea estática de las relaciones internacionales. En los conflictos económicos, todos sabemos que lo que sea enérgico en las clases trabajadoras se opone a la «paz industrial», porque la distribución existente de la riqueza se siente injusta. Quienes disfrutan de una posición privilegiada se esfuerzan para reafirmar sus demandas apelando al deseo de paz, y menospreciando a quienes fomentan la lucha entre clases. Nunca se les ocurre que, oponiéndose a los cambios sin considerar si son justos o no, los capitalistas comparten la responsabilidad de la guerra de clases. Y exactamente de la misma forma comparte Inglaterra la responsabilidad por la guerra de Alemania. Si la guerra real va a cesar alguna vez, tendrá que haber métodos políticos para conseguir resultados que ahora solamente pueden conseguirse con una lucha eficaz, y las naciones tendrán que admitir voluntariamente las demandas adversas que parezcan justas a juicio de los neutrales.

Solo por medio de tal admisión, encarnada en un Parlamento de las naciones con pleno poder para modificar el reparto del territorio podrá superarse permanentemente el militarismo. Puede ser que la guerra actual traiga, en las naciones occidentales, un cambio de talante y de perspectiva suficientes para hacer que tal institución sea posible. Puede ser que sean necesarias más guerras y más destrucción antes de que la mayoría de los hombres civilizados se rebelen contra la brutalidad y la vana destrucción de la guerra moderna. Pero, a menos que nuestros estándares de civilización y nuestros poderes de pensamiento constructivo vayan a rebajarse permanentemente, no puedo dudar de que, tarde o temprano, la razón vencerá a los impulsos ciegos que ahora conducen a las naciones a la guerra. Y si la mayoría de las grandes potencias tuvieran una firme determinación de que debería preservarse la paz,

no habría dificultades para crear una maquinaria diplomática para solucionar disputas y establecer sistemas educativos que inculcaran en la mente de los jóvenes un horror imborrable de la carnicería que ahora les enseñan a admirar.

Además de las fuerzas conscientes y deliberadas que conducen a la guerra, están los sentimientos inarticulados de los hombres corrientes que, en los países más civilizados, están siempre dispuestos a contraer la fiebre bélica por mandato de los estadistas. Para salvaguardar la paz, esa disposición a contraer la fiebre bélica debe disminuir de algún modo. Quien desee lograr esto debe comprender antes qué es la fiebre bélica y por qué surge.

Los hombres que tienen una influencia importante en el mundo, para bien o para mal, están dominados, en general, por un deseo triple: desean, primero, una actividad en la que puedan emplear completamente las facultades con las que sienten que destacan; segundo, la sensación de superar con éxito la resistencia; y tercero, el respeto de los demás debido a su éxito. El tercero de estos deseos falta a veces: algunos hombres que han sido magníficos han estado libres de esa tentación y se han contentado con su propio sentido del éxito o, simplemente, con la alegría del esfuerzo difícil. Pero, en general, los tres están presentes. Los talentos de algunos hombres están especializados, de modo que su elección de actividades está circunscrita por la naturaleza de sus facultades; otros hombres poseen, en su juventud, tal amplia gama de aptitudes posibles que su elección está determinada principalmente por los diversos grados de respeto que la opinión pública da a diferentes tipos de éxito.

Los mismos deseos, generalmente en un grado menos acusado, existen en hombres que no poseen talentos excepcionales. Pero esos hombres no pueden conseguir nada difícil por medio de sus esfuerzos individuales; para ellos, como unidades, es imposible adquirir la sensación de grandeza o de triunfo por vencer fuertes resistencias. Sus vidas separadas son aburridas e insulsas. Por la mañana, van a la oficina o trabajan en el campo; por la noche, regresan, cansados y en silencio, a la sobria monotonía de la esposa y los hijos. Creyendo que la seguridad es el bien supremo, se hacen un seguro de enfermedad y fallecimiento, y han encontrado un empleo donde temen poco el despido y no hay esperanza de que

surja algo estupendo. Pero la seguridad, una vez conseguida, trae una némesis de hastío. Aventura, imaginación, riesgo, también tienen sus demandas; pero ¿cómo puede satisfacer estas demandas un asalariado corriente? Incluso si fuera posible satisfacerlas, las demandas de la esposa y los hijos tienen prioridad, y no deben desatenderse.

Esta víctima del orden y la buena organización es consciente, en algún momento de crisis repentina, de que pertenece a una nación, de que su nación puede asumir riesgos, puede comprometerse en empresas difíciles, disfrutar la gran pasión de un combate dudoso, estimular la aventura y la imaginación a través de expediciones militares al Monte Sinaí y al Jardín del Edén. Lo que su nación hace, en cierto sentido, él lo hace; lo que su nación sufre, él lo sufre. Los largos años de prudencia privada se vengan con una zambullida salvaje en la locura pública. No piensa que todas las horrorosas obligaciones de economía, orden y cuidados que ha aprendido a cumplir en privado sean de aplicación en los asuntos públicos: es patriótico y noble ser imprudente por la nación, aunque estaría mal serlo para uno mismo. Las antiguas pasiones primitivas, que la civilización ha negado, aparecen con mucha más fuerza por la represión. En un momento, la imaginación y el instinto viajan siglos al pasado y el hombre salvaje de los bosques emerge de la prisión mental en la que ha estado recluido. Esta es la parte más profunda de la psicología de la fiebre bélica.

Pero junto al elemento irracional e instintivo de la fiebre bélica, siempre hay también —aunque solo sea como un elemento liberador del impulso primitivo— cierta cantidad de cálculo cuasirracional y lo que eufemísticamente se llama «pensamiento». La fiebre bélica muy pocas veces se apodera de una nación, a menos que la nación crea que saldrá victoriosa. No hay duda de que, bajo la influencia de la excitación, los hombres sobreestimen sus oportunidades de triunfo; pero existe cierta proporción entre lo que se espera y lo que un hombre racional esperaría. Holanda, aunque es tan humanitaria como Inglaterra, no tuvo el impulso de ir a la guerra a favor de Bélgica porque la probabilidad de desastre era obviamente aplastante. Si el pueblo inglés hubiera sabido cómo iba a evolucionar la guerra, no se habría regocijado como lo hizo aquel día festivo de agosto hace ya tiempo. Una nación que ha tenido una

experiencia reciente de guerra, y ha aprendido que la guerra es casi siempre más dolorosa de lo que al principio se espera que va a ser, se hace mucho menos propensa a la fiebre bélica hasta que crezca una nueva generación. El elemento de racionalidad en la fiebre bélica es reconocido por Gobiernos y periodistas que desean la guerra, como puede verse porque, invariablemente, minimizan los peligros de una guerra que desean provocar. Al inicio de la guerra sudafricana, sir William Butler fue apartado, al parecer, por sugerir que seis mil hombres y tres meses podrían no ser suficientes para someter a las repúblicas bóeres. Y cuando se demostró que la guerra era larga y difícil, la nación se volvió contra quienes la habían hecho. Podemos asumir, creo, sin atribuirle una parte demasiado grande a la razón en asuntos humanos, que una nación no sufriría de fiebre bélica en un caso en el que cada hombre cuerdo pudiera ver que la derrota sería muy probable.

La importancia de esto se encuentra en el hecho de que haría muy improbable la guerra ofensiva si sus posibilidades de victoria fueran muy pequeñas. Si las naciones que aman la paz fueran suficientemente poderosas para ser claramente capaces de derrotar a las naciones dispuestas a hacer una guerra ofensiva, las naciones amantes de la paz podrían formar una alianza y acordar luchar juntas contra cualquier nación que se negara a someter sus reclamaciones a un Consejo Internacional. Antes de la guerra actual, podríamos haber esperado razonablemente garantizar la paz del mundo de un modo similar; pero la potencia militar alemana ha demostrado que este plan no tiene mucha posibilidad de éxito en el presente. Tal vez, en alguna fecha no tan lejana, podría resultar más factible por la evolución de la política en Estados Unidos.

Las fuerzas económicas y políticas que conducen a la guerra podrían frenarse fácilmente si la voluntad de paz fuese muy fuerte en todas las naciones civilizadas. Pero, mientras las poblaciones sean propensas a la fiebre bélica, todo lo que se trabaje por la paz ha de ser precario; y si la fiebre bélica no se pudiera provocar, las fuerzas políticas y económicas serían impotentes para hacer una guerra larga y muy destructiva. El problema fundamental para los pacifistas es evitar el impulso hacia la guerra que se apodera de todas las comunidades de tanto en tanto. Y esto solo puede hacerse con cambios de gran alcance en la educación, en la estructura

económica de la sociedad y en el código moral, por medio del cual la opinión pública controla la vida de hombres y mujeres.[1]

Muchos de los impulsos que ahora conducen a las naciones a la guerra son, en sí mismos, esenciales para cualquier vida vigorosa y progresista. Sin imaginación y amor por la aventura, una sociedad pronto se estanca y empieza a decaer. El conflicto, siempre y cuando no sea destructivo y brutal, es necesario para estimular las actividades humanas, y para garantizar la victoria de lo que está vivo frente a lo que está muerto o es meramente tradicional. El deseo de que triunfe la causa propia, el sentido de solidaridad con grandes grupos de hombres no son cosas que un hombre sensato desearía destruir. Solo lo que resulta en muerte, destrucción y odio es malo. El problema está en mantener estos impulsos sin hacer que la guerra sea una válvula de escape para ellos.

Todas las utopías que se han construido hasta ahora son intolerablemente insípidas. Cualquier hombre con cualquier fortaleza preferiría vivir en este mundo, con todos sus espantosos horrores, antes que en la República de Platón o entre los Houyhnhnms de Swift. Los hombres que hacen utopías proceden de una asunción radicalmente falsa de lo que constituye una buena vida. Ellos consideran que es posible imaginar un determinado estado de sociedad y un determinado modo de vida que deberían ser reconocidos de una vez por todos como buenos, y que debería continuar para siempre. No se dan cuenta de que la mayor parte de la felicidad de un hombre depende de la actividad y que solo un residuo muy pequeño consiste en disfrute pasivo. Incluso los placeres que consisten en disfrute son solo satisfactorios, para la mayoría de los hombres, cuando llegan en los intervalos de actividad. Los reformadores sociales, como los inventores de utopías, tienden a olvidar este hecho tan obvio de la naturaleza humana. Su objetivo es más bien garantizar más tiempo libre y más oportunidades para disfrutarlo que hacer que el propio trabajo sea más satisfactorio, más coherente con el impulso, y un mejor vehículo para la creatividad y el deseo de emplear las propias facultades. El trabajo, en el mundo moderno, es, para casi todos los que dependen de sus ingresos, mero trabajo, no una encarnación del deseo de actividad. Probablemente, esto es en gran medida inevitable; pero, mientras pueda evitarse, algo se hará para dar una

salida pacífica a algunos de los impulsos que llevan a la guerra.

Por supuesto, sería fácil tener paz si no hubiera vigor en el mundo. El Imperio romano fue pacífico e improductivo; la Atenas de Pericles fue la comunidad más productiva y casi la más belicosa de la historia. La única forma de producción en la que nuestra propia época destaca es la ciencia; y, en la ciencia, Alemania, la más belicosa de las grandes potencias, sobresale. Es inútil dar más ejemplos, pero está claro que la mismísima energía vital que da lugar a todo lo mejor es también la que da lugar a la guerra y al amor a la guerra. Esta es la base de la oposición al pacifismo de muchos hombres cuyos objetivos y actividades no son en absoluto brutales. En la práctica, demasiado a menudo, el pacifismo expresa meramente la falta de fuerza, no la negativa a usar la fuerza para hundir a otros. El pacifismo, si ha de ser victorioso y benéfico, ha de encontrar una salida, compatible con el sentimiento humano, para el vigor que ahora encamina a las naciones hacia la guerra y la destrucción.

Este problema fue considerado por William James en un admirable discurso sobre «El equivalente moral de la guerra», que dio en un congreso de pacifistas durante la guerra hispanoestadounidense de 1898. Su declaración del problema no podía mejorarse y, hasta donde yo sé, es el único escritor que se ha enfrentado al problema de forma adecuada. Pero su solución no es adecuada; quizá no es posible una solución adecuada. No obstante, este problema es una cuestión de grado: cada salida pacífica adicional para las energías de los hombres disminuye la fuerza que incita a las naciones a la guerra, y hace que la guerra sea menos frecuente y menos violenta. Y como cuestión de grado que es, puede generar soluciones más o menos parciales.[2]

Cada hombre vigoroso necesita algún tipo de competición, alguna sensación de resistencia que vencer, para sentir que ejercita sus facultades. Bajo la influencia de la economía, se ha desarrollado una teoría que dice que el deseo de los hombres es la riqueza; esta teoría ha tendido a verificarse a sí misma porque las acciones de la gente están determinadas, a menudo, más por lo que piensan que desean que por lo que realmente desean. De hecho, los miembros más activos de una comunidad suelen desear la riqueza, ya que les

permite gratificar un gusto por el disfrute pasivo y obtener respeto sin esfuerzo. Sin embargo, los hombres enérgicos que hacen grandes fortunas rara vez desean el dinero real: desean la sensación de poder por medio de la competición y la alegría de la actividad de éxito. Por esta razón, quienes son más implacables para hacer dinero suelen ser los más dispuestos a regalarlo; de esto, hay muchos ejemplos bien conocidos entre los millonarios estadounidenses. El único elemento de verdad en la teoría económica que dice que estos hombres actúan por el deseo de tener dinero es este: debido al hecho de que el dinero es lo que se cree que es deseable, hacer dinero es reconocido como prueba del éxito. Lo que es deseado es visible y un éxito indiscutible, pero esto solo puede conseguirse siendo uno de los pocos que alcanzan el objetivo que muchos hombres desearían alcanzar. Por esta razón, la opinión pública tiene una gran influencia para dirigir las actividades de los hombres enérgicos. En Estados Unidos, un millonario es más respetado que un gran artista; esto lleva a que hombres que podrían llegar a ser lo uno o lo otro elijan llegar a ser millonarios. En la Italia del Renacimiento, los grandes artistas recibían más respeto que los millonarios, y el resultado era el opuesto a lo que sucede en Estados Unidos.

Algunos pacifistas y todos los militaristas critican los conflictos sociales y políticos. En esto, los militaristas están en lo correcto, desde su punto de vista; pero me parece que los pacifistas están equivocados. Los conflictos de política de partidos, los conflictos entre el capital y la mano de obra y, generalmente, todos aquellos conflictos de principio que no incluyen guerra, sirven a muchos propósitos útiles y hacen muy poco daño. Aumentan el interés de los hombres en los asuntos públicos, proporcionan una salida comparativamente inocente por el amor a la competición y ayudan a modificar leyes e instituciones cuando las circunstancias cambiantes o un mayor conocimiento crean el deseo de un cambio. Todo lo que intensifica la vida política tiende a generar un interés pacífico del mismo tipo que el interés que conduce a desear la guerra. Y en una comunidad democrática, las cuestiones políticas dan a cada votante una sensación de iniciativa, poder y responsabilidad, que libera su vida de algo de su estrecha falta de audacia. El objetivo de los pacifistas debería ser dar a los hombres cada vez más control político sobre su propia vida y, en particular,

introducir la democracia en la gestión de la industria, como aconsejan los sindicalistas.

El problema para el pacifista reflexivo es doble: cómo mantener su propio país en paz y cómo proteger la paz del mundo. Es imposible conservar la paz del mundo cuando las naciones tienden al talante con el que Alemania entró en la guerra —a menos que, de hecho, una nación fuera tan claramente más fuerte que todas las demás en conjunto como para hacer innecesaria la guerra para ella y sin esperanza para todas las demás—. Como esta guerra se alarga hasta el agotamiento, muchas personas se habrán preguntado si la independencia nacional vale el precio que hay que pagar por ella. ¿No sería mejor tal vez salvaguardar la paz universal con la supremacía de una única potencia? «Garantizar la paz por medio de una federación mundial» —así podría haber hablado un pacifista dócil durante los primeros dos años de la guerra— «requeriría algunos tenues indicios de razón en los gobernantes y en la gente y, por lo tanto, está fuera de la cuestión; pero garantizarla dejando que Alemania dicte las condiciones a Europa sería fácil. Ya que no hay otra forma de terminar la guerra» —así lidiaría nuestro abogado de la paz a cualquier precio—, «adoptemos esta forma que, de momento, está abierta para nosotros». Merece la pena considerar este punto de vista con más atención de lo que se consideraría comúnmente.

Existe un magnífico ejemplo histórico de una larga paz asegurada de este modo: el Imperio romano. En Inglaterra, nos vanagloriamos de la paz británica que hemos impuesto, de este modo, a las razas en guerra y a las religiones de la India. Si tenemos derecho a jactarnos de esto, si de hecho hemos concedido un beneficio a la India al fortalecer la paz, los alemanes tendrían derecho a alardear si pudieran imponer una paz germánica en Europa. Antes de la guerra, la gente podría haber dicho que la India y Europa no eran análogas, porque la India es menos civilizada que Europa; pero ahora, espero, nadie tendría la desfachatez de mantener algo tan absurdo. Repetidas veces en la historia moderna, ha habido oportunidad de lograr la unidad europea bajo la hegemonía de un solo Estado; pero, obedeciendo a la doctrina del equilibrio de poder, Inglaterra siempre ha evitado esta consumación y ha conservado lo que nuestros estadistas han llamado «libertades de Europa». Es a

esta tarea a la que estamos dedicados ahora. Pero no pienso que nuestros estadistas, o cualesquiera otros de entre nosotros, se hayan esforzado mucho en considerar si esta tarea merece la pena o no por lo que cuesta.

En un caso, estuvimos claramente equivocados: nuestra resistencia a la Francia revolucionaria. Si la Francia revolucionaria hubiera podido conquistar el continente y el Reino Unido, el mundo sería ahora más feliz, más civilizado y más libre, así como más pacífico. Pero la Francia revolucionaria constituía un caso completamente excepcional, porque sus primeras conquistas se hicieron en nombre de la libertad, contra los tiranos, no contra el pueblo, y en todas partes, los ejércitos franceses eran recibidos como libertadores por todos, salvo por los gobernantes y los fanáticos. En el caso de Felipe II, estuvimos tan claramente acertados como tan equivocados estuvimos en 1793. Sin embargo, en ambos casos, nuestra acción no va a ser juzgada por alguna idea diplomática abstracta de las «libertades de Europa», sino por los ideales del poder que busca la hegemonía y por el probable efecto en el bienestar de los hombres y mujeres corrientes en toda Europa.

«Hegemonía» es una palabra muy vaga, y todo gira en torno al grado de interferencia con la libertad que implica. Hay un grado de interferencia con la libertad que es mortal para muchas formas de vida nacional; por ejemplo, Italia en los siglos XVII y XVIII estaba oprimida por la supremacía de España y Austria. Si los alemanes fueran realmente a anexionarse provincias francesas, como lo hicieron en 1871, probablemente dañarían gravemente a esas provincias y las harían menos fructíferas para la civilización en general. Por esos motivos, la libertad nacional es un asunto de verdadera importancia, y una Europa gobernada realmente por Alemania estaría probablemente muerta e improductiva. Pero si «hegemonía» significa solo un aumento de peso en las cuestiones diplomáticas, más estaciones de carga de carbón y posesiones en África, más poder para asegurar tratados comerciales ventajosos, entonces, difícilmente puede suponerse que causaría un daño vital a otras naciones. Desde luego, no haría tanto daño como está haciendo la guerra actual. No puedo dudar de que, antes de la guerra, una hegemonía de este tipo habría colmado de satisfacción a los alemanes. Pero el efecto de la guerra, hasta ahora, ha sido

aumentar enormemente todos los peligros que pretendía evitar. Ahora solo podemos elegir entre cierto agotamiento de Europa en la lucha contra Alemania y el posible daño a la vida nacional de Francia debido a la tiranía alemana. Hablando en términos de civilización y de bienestar humano, no en términos de prestigio nacional, ese es ahora el asunto.

Si se asume que la guerra no la termina un Estado al conquistar a todos los demás, la única forma de que pueda terminar permanentemente es por medio de una federación mundial. Mientras haya muchos Estados soberanos, cada uno con su ejército propio, no se puede tener la seguridad de que no habrá guerra. Tendrá que haber en el mundo únicamente un Ejército y una Armada antes de que haya algún motivo para pensar que las guerras han terminado. Esto significa que, en lo que concierne a las funciones militares del Estado, únicamente habrá un Estado que abarcará todo el mundo.

Las funciones civiles del Estado —legislativa, ejecutiva y judicial— no tienen una conexión muy importante con las funciones militares, y no hay razón para que los dos tipos de funciones deban normalmente ser ejercidas por el mismo Estado. Hay, de hecho, razones por las que el Estado civil y el Estado militar deben ser diferentes. Los Estados modernos más potentes son ya demasiado grandes para la mayoría de los fines civiles; pero, para los propósitos militares, no son lo bastante grandes, ya que no abarcan todo el mundo. Esta diferencia en cuanto al área deseable para los dos tipos de Estado introduce cierta perplejidad y vacilación cuando no se es consciente de que las dos funciones tienen poca conexión necesaria: un conjunto de consideraciones señala hacia Estados pequeños, el otro hacia Estados constantemente mayores. Naturalmente, si hubiera un Ejército y una Armada internacionales, tendría que haber alguna autoridad internacional que los pusiera en marcha; pero a esta autoridad no debe preocuparle nunca ninguno de los asuntos internos de los Estados nacionales: solo necesita declarar las reglas que deben regular sus relaciones y pronunciarse judicialmente cuando tales reglas se incumplan de tal forma que sea necesaria la intervención de la fuerza internacional. La facilidad con la que pueden fijarse los límites de la autoridad internacional puede verse en muchos ejemplos reales.

Los Estados civil y militar son, a menudo, diferentes en la práctica para muchos fines. Las repúblicas suramericanas son soberanas para todos los fines, excepto en sus relaciones con Europa, en las que están sujetas a Estados Unidos: en los tratos con Europa, el Ejército y la Armada de Estados Unidos son su Ejército y su Armada. Nuestros Dominios autogobernados dependen, para su defensa, no de sus propias fuerzas, sino de nuestra Armada. En nuestros días, la mayoría de los Gobiernos no tienen como objetivo la anexión formal de un país que desean incorporar, sino solo el protectorado, es decir, autonomía civil sujeta a control militar. Tal autonomía es, naturalmente, incompleta en la práctica, porque no permite al país «protegido» adoptar medidas que están vetadas por la Potencia en control militar. Pero puede ser casi muy completo, como en el caso de nuestros Dominios autogobernados. En el extremo opuesto, puede llegar a ser una mera farsa, como en Egipto. En caso de alianza, existe autonomía completa de los distintos países aliados, junto con lo que es prácticamente una combinación de sus fuerzas militares en una sola fuerza.

La gran ventaja de un Estado militar grande es que aumenta el área en la que no es posible la guerra interna, salvo por una revolución. Si Inglaterra y Canadá tienen un desacuerdo, se da por hecho que se llegará a un acuerdo mediante el diálogo, no por la fuerza. Todavía más se da este caso si Mánchester y Liverpool discuten, a pesar del hecho de que cada una es autónoma para muchos fines locales. A nadie le parecería razonable que Liverpool fuera a la guerra para evitar la construcción del canal marítimo de Mánchester, aunque cualesquiera dos grandes potencias hubieran ido a la guerra por un asunto de la misma importancia relativa. Inglaterra y Rusia habrían ido probablemente a la guerra contra Persia si no hubieran sido aliadas; pero así, llegaron mediante la diplomacia a casi el mismo resultado inicuo que si hubieran acabado en guerra. Australia y Japón se pelearían probablemente si ambos fueran del todo independientes; pero los dos dependen, para su libertad, de la Armada Británica y, por lo tanto, tienen que arreglar sus diferencias pacíficamente.

La principal desventaja de un Estado militar grande está en que, cuando ocurre una guerra exterior, el área afectada es mayor. La cuádruple entente forma, en la actualidad, un Estado militar; el

resultado es que, debido a una disputa entre Austria y Serbia, Bélgica está destrozada y los australianos mueren en los Dardanelos. Otra desventaja es que facilita la opresión. Un Estado militar grande es prácticamente omnipotente frente a un Estado pequeño, y puede imponer su voluntad, como Inglaterra y Rusia hicieron en Persia y el Imperio austrohúngaro ha estado haciendo en Serbia. Es imposible asegurarse de evitar la opresión con garantías puramente mecánicas; solo un espíritu libre y humano puede proporcionar una protección real. Ha sido perfectamente posible para Inglaterra oprimir a Irlanda a pesar de la democracia y de la presencia de miembros irlandeses en Westminster. Tampoco la presencia de polacos en el Reichstag evitó la opresión de la Polonia prusiana. Pero la democracia y un gobierno representante hacen, sin duda, que la opresión sea menos probable: proporcionan un medio por el cual quienes podrían estar oprimidos pueden hacer que sus deseos y quejas sean conocidos públicamente; hacen que solo una minoría pueda ser oprimida, y eso solo si la mayoría es casi unánime en el deseo de oprimirlos. Además, la práctica de la opresión proporciona mucho más placer a las clases gobernantes, que la ejercen realmente, que a la masa de la población. Por esta razón, la masa de la población, donde tiene poder, es probable que sea menos tiránica que una oligarquía o una burocracia.

Con el fin de evitar la guerra y, al mismo tiempo, proteger la libertad, es necesario que haya solo un único Estado militar en el mundo y que, cuando surjan disputas entre diferentes países, se actúe de acuerdo con la decisión de una autoridad central. Esto es lo que resultaría de forma natural de una federación del mundo, si alguna vez llegara a suceder algo así. Pero es una posibilidad remota, y vale la pena analizar por qué es tan remota.

La unidad de una nación se produce por hábitos similares, gustos instintivos, una historia común y un orgullo común. La unidad de una nación se debe, en parte, a afinidades intrínsecas entre sus ciudadanos, pero en parte también a la presión y al contraste del mundo exterior: si una nación estuviera aislada, no tendría la misma cohesión o el mismo fervor patriótico. Cuando tratamos de alianzas de naciones, raras veces es otra cosa que la presión exterior lo que produce solidaridad. Inglaterra y Estados Unidos, hasta cierto punto, van juntos en las mismas causas que, a menudo, hacen la

unidad nacional: un (más o menos) idioma común, instituciones políticas similares y objetivos similares en política internacional. Pero Inglaterra, Francia y Rusia se unieron únicamente por temor a Alemania; si Alemania hubiera sido aniquilada por una catástrofe natural, habrían empezado a la vez a odiarse mutuamente, como hicieron antes de que Alemania fuera fuerte. Por esta razón, la posibilidad de cooperación en la alianza actual contra Alemania no deja ningún espacio a la esperanza de que todas las naciones del mundo pudieran cooperar permanentemente en una alianza pacífica. El motivo de cohesión actual, concretamente el temor común, podría desaparecer y podría no ser sustituido por cualquier otro motivo, a menos que los pensamientos y propósitos de los hombres fuesen muy diferentes de los de ahora.

El hecho fundamental del que deriva la guerra no es económico ni político, y no se apoya en ninguna dificultad mecánica para inventar medios para la solución pacífica de las disputas internacionales. El hecho fundamental del que deriva la guerra es el hecho de que un gran porcentaje de la humanidad tiene un impulso hacia el conflicto, en lugar de hacia la armonía, y solo puede cooperar con otros para resistir o atacar a un enemigo común. Este es el caso tanto en la vida privada como en las relaciones de los Estados. La mayoría de los hombres, cuando se sienten suficientemente fuertes, empiezan a trabajar para hacerse temibles en vez de amados; el deseo de obtener la buena opinión de los demás está limitado, por regla general, a quienes no han adquirido un poder seguro. El impulso hacia la pelea y la autoafirmación, el placer de salirse con la suya a pesar de la oposición, es innato en la mayoría de los hombres. Es el impulso, en vez de cualquier otro motivo de interés personal calculado, lo que da lugar a la guerra y causa la dificultad de conseguir un Estado mundial. Y este impulso no se limita a una nación; existe, en diversos grados, en todas las naciones vigorosas del mundo.

Pero aunque este impulso sea potente, no hay razón para que se le deje llevar a la guerra. Era exactamente el mismo impulso que conducía a batirse en duelo; aunque ahora los hombres civilizados llevan a cabo sus disputas privadas sin derramar sangre. Si la competencia política dentro de un Estado mundial fuera sustituida por guerra, la imaginación pronto se acostumbraría a la nueva

situación, del mismo modo que se ha acostumbrado a la ausencia de los duelos. A través de la influencia de las instituciones y de los hábitos, sin ningún cambio fundamental en la naturaleza humana, los hombres aprenderían a mirar la guerra del pasado como rememoramos las quemas de herejes o los sacrificios humanos a los dioses paganos. Si tuviera que comprar un revólver que costara varias libras, con el fin de dispararle a mi amigo para robarle seis peniques del bolsillo, se pensaría de mí que no soy ni muy sabio ni muy virtuoso. Pero, si puedo conseguir sesenta y cinco millones de cómplices que estén conmigo en este absurdo delito, me convierto en un individuo de una nación grande y gloriosa, sacrificando noblemente el coste de mi revólver —tal vez, incluso mi vida— para proteger los seis peniques por el honor de mi país. Los historiadores, que casi invariablemente son aduladores, nos alabarán a mí y a mis cómplices si triunfamos, y dirán que somos dignos sucesores de los héroes que derrocaron el poder de la Roma imperial. Sin embargo, si mis oponentes consiguen la victoria, si sus seis peniques son defendidos a costa de muchas libras por cada uno y las vidas de una gran parte de la población, entonces, los historiadores me llamarán bandido (que es lo que soy) y alabarán el espíritu y el sacrificio de quienes me resistieron.

La guerra está envuelta en glamur, por tradición, por Homero y el Antiguo Testamento, por la educación temprana, por elaborados mitos relacionados con la importancia de los temas que tratan, por el heroísmo y el sacrificio que estos mitos evocan. Jefté sacrificando a su hija es una figura heroica, pero la habría dejado vivir si no hubiera sido engañado por un mito. Las madres que envían a sus hijos al campo de batalla son heroicas, pero están siendo tan engañadas como Jefté. Y, en ambos casos, de forma similar, el heroísmo que surge de la crueldad se desvanecería si no hubiera alguna veta de barbarie en el panorama imaginativo de donde nacen los mitos. Un Dios que se complace con el sacrificio de una joven inocente solo podría ser adorado por hombres a quienes la idea de recibir tal sacrificio no les resultara totalmente aborrecible. Una nación que cree que su bienestar solo puede garantizarse con el sufrimiento e imponiendo cientos de miles de sacrificios igual de horribles, es una nación que no posee una concepción muy espiritual de lo que constituye el bienestar nacional. Sería cien veces mejor renunciar a las comodidades materiales, el poder, la

pompa y la gloria externa, que matar y morir, odiar y ser odiado, desechar en un loco momento de furia el luminoso legado de los años. Hemos aprendido gradualmente a liberar a nuestro Dios del salvajismo que los primitivos israelitas y los Padres de la Iglesia Le endosaron: somos pocos los que creemos ahora que Le produce placer torturar a la mayoría de la raza humana en una eternidad de fuego infernal. Sin embargo, todavía no hemos aprendido a liberar nuestros ideales nacionales de prejuicios antiguos. La lealtad a la nación es tal vez la religión más profunda y más extendida de la época actual. Como las religiones antiguas, exige sus persecuciones, sus holocaustos, sus escabrosas crueldades heroicas; como ellas, es noble, primitiva, brutal y demente. Hoy, como en el pasado, la religión —a la zaga de las conciencias privadas por el peso de la tradición— roba el corazón de los hombres contra la clemencia y su mente contra la verdad. Para que el mundo se salve, los hombres deben aprender a ser nobles sin ser crueles, a llenarse de fe y a la vez estar abiertos a la verdad, a ser motivados por grandes fines sin odiar a quienes traten de frustrarlos. Pero, antes de que esto pueda suceder, los hombres deben enfrentarse primero al terrible conocimiento de que los dioses ante los que se han inclinado eran dioses falsos y de que los sacrificios que han hecho han sido en vano.

4

LA PROPIEDAD

Entre los muchos novelistas sombríos de la escuela realista, quizá el más lleno de negrura es Gissing. Al igual que sus personajes, vive bajo el peso de una gran opresión: el poder del temido aunque venerado ídolo del Dinero. Una de sus narraciones características es El rescate de Eva, donde la heroína, con diversos subterfugios vergonzosos abandona al hombre pobre al que ama para casarse con el hombre rico, cuyos ingresos ama todavía más. El hombre pobre, al descubrir que los ingresos del hombre rico le han dado a ella una vida más plena y una reputación mejor que las que el amor del hombre pobre podría haberle dado, decide que ella ha hecho muy bien y que él merece ser castigado por carecer de dinero. En este relato, como en sus otros libros, Gissing ha expuesto, con bastante precisión, el dominio real del dinero y la adoración impersonal que exige a la gran mayoría de la humanidad civilizada.

Los hechos de Gissing son innegables y, aun así, su actitud subleva a cualquier lector que tenga pasiones vitales y deseos potentes. Su veneración al dinero está vinculada a su conciencia de derrota interior. Y en el mundo moderno, generalmente, es el desmoronamiento de la vida lo que fomenta la religión de los bienes materiales; y la religión de los bienes materiales, a su vez, ha acelerado el desmoronamiento de la vida en la que prospera. El hombre que venera al dinero ha dejado de esperar la felicidad lograda por su propio esfuerzo o por sus propias actividades: considera la felicidad como disfrute pasivo de placeres derivados del mundo exterior. El artista o el amante no adora el dinero en sus momentos de pasión porque sus deseos son específicos y van dirigidos a objetos que solamente él puede crear. Y a la inversa, el adorador del dinero nunca puede conseguir grandeza como artista o

amante.

El amor al dinero ha sido censurado por los moralistas desde el principio del mundo. No deseo añadir otra a las censuras morales, cuya eficacia en el pasado no ha sido alentadora. Deseo mostrar que el culto al dinero es tanto un efecto como una causa de la disminución de la vitalidad, y que podrían cambiarse nuestras instituciones con el fin de hacer que la adoración al dinero creciera menos y la vitalidad general creciera más. No es el deseo de tener dinero, como medio hacia unos fines concretos, lo que está en cuestión. Un artista en dificultades puede querer dinero para poder dedicar tiempo a su arte, pero este deseo es finito y puede satisfacerse completamente con una suma muy modesta. Es el culto al dinero lo que quiero analizar: la creencia de que todos los valores pueden medirse en referencia al dinero, y que el dinero es la máxima prueba del éxito en la vida. Esta creencia la mantienen de hecho, si no con palabras, multitud de hombres y mujeres, y, sin embargo, no está en armonía con la naturaleza humana, puesto que ignora las necesidades vitales y la tendencia instintiva hacia alguna clase específica de crecimiento. Hace que, de todos sus deseos, los hombres den poca importancia a los que van en contra de conseguir dinero y, no obstante, tales deseos son, por regla general, más importantes para el bienestar que cualquier aumento de los ingresos. Lleva a los hombres a mutilar su propia naturaleza por una teoría errónea de lo que constituye el éxito, y a admirar a las empresas que no aportan nada al bienestar humano. Fomenta una absoluta uniformidad de carácter y propósito, una disminución de la alegría de la vida, y un estrés y tensión que deja a todas las comunidades agotadas, desanimadas y desilusionadas.

Estados Unidos, pionero del progreso occidental, es considerado por muchos un ejemplo de culto al dinero en su forma más perfecta. Es frecuente que un estadounidense acomodado, que ya tenga dinero más que suficiente para satisfacer todas sus necesidades razonables, siga trabajando en su oficina con una diligencia que solo sería comprensible si la alternativa fuera morirse de hambre.

Pero Inglaterra, salvo una pequeña minoría, está casi tan rendida al culto al dinero como Estados Unidos. El amor al dinero en Inglaterra, en general, toma la forma de desear con esnobismo el

mantenimiento de un determinado estatus social, en vez de esforzarse por conseguir un incremento indefinido de ingresos. Los hombres posponen el matrimonio hasta contar con unos ingresos que les permitan tener tantas habitaciones y empleados en su casa como consideren que requiere su dignidad. Esto hace que sea necesario para ellos, mientras son jóvenes, vigilar sus afectos para evitar cometer una imprudencia: adquieren un hábito mental de precaución y un temor a «delatarse» que hace imposible una vida libre y vigorosa. Actuando como lo hacen, imaginan que están siendo virtuosos, ya que sentirían que sería doloroso para una mujer pedirle que bajara a un estatus social inferior al de sus padres, y degradante para ellos mismos casarse con una mujer cuyo estatus social no fuera igual al suyo. Las cosas de la naturaleza no tienen valor comparadas con el dinero. No se piensa que es doloroso para una mujer tener que aceptar, como su única experiencia amorosa, las atenciones prudentes y limitadas de un hombre cuya capacidad para la emoción se ha perdido durante años de sabio autocontrol o de relaciones sórdidas con mujeres a las que no respetaba. La mujer misma no sabe que eso es doloroso, porque a ella también le han enseñado a ser prudente por temor a un descenso en la escala social y, desde muy joven, se le ha inculcado que los sentimientos fuertes no son dignos de una joven. Así que los dos juntos van por la vida ignorando todo lo que merece la pena conocer. Sus antepasados no frenaban la pasión por el temor a las llamas del infierno, pero ellos se contienen eficazmente por un temor peor, el temor a venir a menos.

Los mismos motivos que conducen a los hombres a casarse tarde también los conducen a limitar su familia. Los hombres que ejercen una profesión desean enviar a sus hijos a colegios privados exclusivos, aunque la educación que van a obtener no es mejor que en otro tipo de escuela privada elitista, y los compañeros con los que van a socializar son más crueles. Pero el esnobismo ha decidido que los colegios privados exclusivos son mejores y, ante este veredicto, no es posible la apelación. Lo que los hace mejores es que son más caros. Y la misma lucha social, en diversas formas, circula por todas las clases, salvo las muy altas y las muy bajas. Con este propósito, hombres y mujeres hacen grandes esfuerzos morales y muestran asombrosos poderes de autocontrol; pero todos sus esfuerzos y todo su autocontrol, al no utilizarse para ningún fin

creativo, apenas sirven para secar el manantial de la vida en ellos, para hacerles más débiles, apáticos y banales. No es en tal substrato en el que la pasión que produce el genio puede nutrirse. Las almas de los hombres han cambiado la jungla por el salón: se han constreñido, embellecido y deformado, como los pies de las mujeres chinas. Ni siquiera los horrores de la guerra han logrado despertarlos del petulante sonambulismo de la respetabilidad. Y es principalmente el culto al dinero lo que ha provocado este adormecimiento letal de todo lo que hace grandes a los hombres.

En Francia, la adoración al dinero adopta la forma de frugalidad. No es fácil hacer una fortuna en Francia, pero la competencia por la sucesión es muy común y, donde existe, el principal fin en la vida es transmitirla sin que haya disminuido, si es que no ha aumentado. El rentista francés es una de las grandes fuerzas en la política internacional: por medio de él, Francia ha fortalecido su diplomacia y se ha debilitado en la guerra, debido al aumento de suministro de capital francés y la reducción del suministro de hombres franceses. La necesidad de proporcionar una dote a las hijas y la subdivisión de la propiedad debida a la ley de sucesiones han hecho más poderosa a la familia como institución que en cualquier otro país civilizado. Para que la familia pueda prosperar, se mantiene pequeña, y cada miembro suele sacrificarse para eso. El deseo de continuidad de la familia hace tímidos y retraídos a los hombres: es solo en el proletariado organizado donde sobrevive el espíritu audaz que hizo la revolución y condujo al mundo en el pensamiento y la práctica política. A través de la influencia del dinero, la fortaleza de la familia se ha convertido en debilidad para la nación al hacer que la población permanezca estacionaria e, incluso, tienda a descender. El mismo amor a la seguridad está empezando a producir los mismos efectos en todas partes; pero en esto, como en muchas cosas mejores, Francia ha ido a la cabeza.

En Alemania, el culto al dinero es más reciente que en Francia, Inglaterra y Estados Unidos; de hecho, apenas existía hasta después de la guerra franco-prusiana. Pero ahora se ha adoptado con la misma intensidad y entusiasmo que han singularizado siempre las creencias alemanas. Es característico que, así como en Francia el culto al dinero se asocia a la familia, en Alemania se asocie al Estado. Liszt, alzándose deliberadamente contra los economistas

ingleses, enseñó a sus compatriotas a pensar la economía en términos nacionales, y el alemán que desarrolla una empresa es considerado, por los demás y por él mismo, alguien que está prestando un servicio al Estado. Los alemanes creen que la grandeza de Inglaterra se debe al industrialismo y al imperio, y que nuestro éxito en ambos es el resultado de un nacionalismo intenso. El aparente internacionalismo de nuestra política de libre comercio lo consideran mera hipocresía. Ellos mismos han empezado a imitar lo que creen que somos realmente, omitiendo solo la hipocresía. Debe admitirse que su éxito ha sido asombroso. Pero, durante el proceso, han destruido casi todo lo que hizo a Alemania valiosa para el mundo, y no han adoptado lo que fuera que hubiera habido de bueno entre nosotros, ya que se desechó con la condena sistemática de «hipocresía». Y al adoptar nuestros peores defectos, los han hecho mucho peores con un sistema, una minuciosidad y una unanimidad de la que nosotros somos felizmente incapaces. La religión de Alemania es de suma importancia para el mundo, ya que los alemanes tienen un poder de creencia real y tienen la energía para adquirir virtudes y vicios que les exige su credo. Por el bien del mundo, así como por el bien de Alemania, debemos esperar que abandone pronto el culto a la riqueza que, lamentablemente, han aprendido de nosotros.

El culto al dinero no es nada nuevo, pero es más perjudicial de lo que era por diversas razones. El industrialismo ha hecho el trabajo más tedioso e intenso, menos capaz de permitir placer e interés en su desempeño al hombre que lo ha emprendido por dinero. El poder de limitar la familia ha abierto un nuevo campo para la operación del ahorro. El aumento general en el nivel de educación y de autodisciplina ha hecho a los hombres más capaces de perseguir un propósito coherentemente, a pesar de las tentaciones; y cuando el propósito va contra la vida, se hace más destructivo con cada aumento de la tenacidad en quienes lo adoptan. La mayor productividad resultante del industrialismo nos ha permitido dedicar más trabajo y capital a los ejércitos y armadas con el fin de proteger nuestra riqueza de vecinos envidiosos y para explotar a razas inferiores, a las que el régimen capitalista arrasa sin piedad. Los hombres y las mujeres más felices, como podemos atestiguar todos por nuestra propia experiencia, son los que son indiferentes al dinero porque tienen algún propósito positivo que lo deja fuera. Y

sin embargo, todo nuestro pensamiento político —sea imperialista, radical o socialista— sigue ocupado casi exclusivamente con los deseos económicos de los hombres, como si solo ellos tuvieran importancia real.

Al juzgar un sistema industrial, o bien sea el que vivimos, o bien sea uno propuesto por reformadores, hay cuatro controles que pueden realizarse. Podemos considerar si el sistema garantiza (1) el máximo de producción, o (2) justicia en la distribución, o (3) una existencia tolerable para los productores, o (4) los mayores índices posibles de libertad y de estímulo a la vitalidad y al progreso. Podemos decir, a grandes rasgos, que el sistema actual solo pretende el primero de estos objetivos, mientras que el socialismo aspira al segundo y el tercero. Algunos defensores del sistema actual sostienen que el progreso técnico está mejor fomentado por la empresa privada de lo que estaría si la industria estuviera en manos del Estado. En ese aspecto, ellos reconocen el cuarto objetivo de los que hemos enumerado, pero lo reconocen únicamente por el lado de los bienes y del capitalista, no por el lado del asalariado. Creo que el cuarto es, con mucho, el más importante de los objetivos perseguidos, que el sistema actual es fatal para él, y que el socialismo ortodoxo bien podría resultar igualmente fatal.

Uno de los supuestos menos cuestionados del sistema capitalista es que la producción debería incrementarse en cantidad por todos los medios posibles: con nuevas clases de maquinaria, empleando a mujeres y a muchachos, haciendo que la jornada de trabajo sea tan larga como sea posible compatibilizarla con la eficiencia. Los nativos centroafricanos, acostumbrados a vivir del fruto crudo que les da la tierra y a rechazar a Mánchester prescindiendo de la ropa, se ven obligados a trabajar por el impuesto de chozas que solo pueden pagar trabajando para los capitalistas europeos. Se admite que son perfectamente felices mientras sigan libres de la influencia europea, y que el industrialismo les trae, no solo la indeseada desgracia del confinamiento, sino también la muerte por enfermedades a las que los blancos ya son, en parte, inmunes. Se admite que los mejores trabajadores negros son los «nativos puros», recién salidos del monte, sin haber sido contaminados por una experiencia anterior como asalariados. No obstante, nadie sostiene eficazmente que habría que protegerlos del deterioro que les

provocamos, ya que nadie eficazmente duda de que es bueno aumentar la producción mundial a cualquier coste.

La creencia en la importancia de la producción tiene una irracionalidad y crueldad fanáticas. Mientras se produzca algo, lo que sea que se produzca parece considerarse algo sin importancia. Todo nuestro sistema económico fomenta esta visión, ya que el temor al desempleo hace que cualquier trabajo sea un gran beneficio para los asalariados. La obsesión por incrementar la producción ha apartado los pensamientos de los hombres de problemas mucho más relevantes y ha impedido que el mundo obtenga ganancias que podrían haberse alcanzado con el aumento de la productividad laboral.

Cuando ya tenemos alimento, ropa y casa, el resto de los bienes materiales solo se necesita para ostentar o para satisfacer la codicia de la posesión que, aunque instintiva, y tal vez parcialmente imposible de erradicar, no merece admiración. Con los métodos modernos, una cierta proporción de la población, sin trabajar muchas horas, podría hacer todo el trabajo que es realmente necesario para elaborar productos. El tiempo que se dedica ahora a fabricar artículos de lujo podría dedicarse al disfrute y vacaciones en el campo, a recibir una educación mejor y a trabajo que no sea manual o al servicio del trabajo manual. Si quisiéramos, podríamos tener mucha más ciencia y arte, más difusión del conocimiento y del cultivo mental, más tiempo libre para los asalariados y más capacidad para placeres intelectuales. En la actualidad, no solo los salarios, sino casi todos los ingresos percibidos, pueden obtenerse únicamente trabajando muchas más horas de las que los hombres deberían trabajar. Un hombre que gane 800 £ al año con un trabajo duro no podría, por regla general, ganar 400 £ al año por la mitad de trabajo. Con frecuencia, no podría ganar nada si no estuviera dispuesto a trabajar prácticamente todo el día y todos los días. Debido a la excesiva creencia en el valor de la producción, se piensa que es correcto y adecuado que los hombres trabajen muchas horas, y el bien que pudiera resultar de trabajar menos horas no se materializa. Y todas las crueldades del sistema industrial, no solo en Europa, sino todavía más en los trópicos, provoca solo una débil protesta puntual de unos pocos filántropos. Esto es porque, debido a la distorsión producida por nuestros métodos económicos actuales,

los deseos conscientes de los hombres en tales asuntos cubren solo una parte muy pequeña de las necesidades reales a las que el trabajo industrial afecta, y no de la parte más importante. Si se le va a poner remedio, solo puede ser con un sistema económico diferente en el que la relación entre actividad y necesidades esté menos encubierta y sea más directa.

El propósito de maximizar la producción no se conseguirá a largo plazo si nuestro sistema industrial actual continúa. Nuestro sistema actual despilfarra el material humano: por una parte, perjudicando la salud y la eficiencia de los trabajadores de la industria, especialmente cuando se emplea a mujeres y a niños; y, por otra parte, por el hecho de que los mejores trabajadores tienden a tener familias pequeñas y las razas más civilizadas están en peligro de extinción gradual. Cada gran ciudad es un centro de deterioro de la raza. En el caso de Londres, esto ha sido tratado con gran riqueza de detalles estadísticos por sir H. Llewellyn Smith;[1] y no es fácil dudar de que es igualmente cierto en otros casos. Lo mismo ocurre con los recursos materiales: los minerales, las selvas vírgenes y los nuevos trigales del mundo se están agotando por la irresponsable prodigalidad que conlleva una casi certeza de penurias para las generaciones futuras.

Los socialistas ven el remedio en la propiedad estatal de la tierra y del capital, junto a un sistema de distribución más justo. No puede negarse que nuestro sistema actual de distribución es indefendible desde cualquier punto de vista, incluido el punto de vista de la justicia. Nuestro sistema de distribución está regulado por la ley y es posible cambiarlo en muchos aspectos que la familiaridad nos hace considerar naturales e inevitables. Podemos distinguir cuatro fuentes de derechos legales reconocidos a la propiedad privada: (1) el derecho del hombre a lo que ha hecho él mismo; (2) el derecho al interés sobre el capital que se ha prestado; (3) el derecho a la propiedad de la tierra; y (4) el derecho a la herencia. Esta enumeración forma un crescendo en respetabilidad: el capital es más respetable que el trabajo, la tierra es más respetable que el capital, y cualquier forma de riqueza es más respetable cuando es heredada que cuando ha sido adquirida por nuestro propio esfuerzo.

El derecho de un hombre al producto de su propio trabajo nunca ha

tenido más que un reconocimiento muy limitado en la ley. Los primeros socialistas —especialmente, los precursores de Marx— insistían en este derecho como base de un sistema de distribución justo, pero, en la complejidad de los procesos industriales modernos, es imposible decir qué ha producido un hombre. ¿Qué porcentaje de la mercancía que lleva un ferrocarril debe pertenecer a quienes la transportan? Cuando un cirujano salva la vida de un hombre en una operación, ¿qué porcentaje de los bienes que después produzca ese hombre puede reclamar el cirujano justamente? Esos problemas no tienen solución. Y no hay justicia especial, aunque tuvieran solución, que diera a cada hombre lo que produce. Algunos hombres son más fuertes, más sanos, más listos que otros, pero no hay razón para aumentar estas injusticias naturales por medio de injusticias artificiales de la ley. Este principio se justifica, en parte, como una forma de eliminar el exceso de riqueza y, en parte, como forma de animar a las personas a trabajar duro. Pero el primero de estos objetivos se puede obtener mejor de otras formas y el segundo deja de ser obviamente deseable en cuanto dejamos de adorar al dinero.

El interés surge de forma natural en cualquier comunidad en la que la propiedad privada sea ilimitada y el robo se castigue, porque algunos de los procesos más económicos de producción son lentos, y los que tienen la capacidad para ejecutarlos puede que no dispongan de medios de vida mientras los ejecutan. Pero el poder de prestar dinero da una riqueza e influencia tan grandes a los capitalistas privados que, a menos que se controle estrictamente, no es compatible con ninguna libertad real para el resto de la población. Sus efectos en la actualidad, tanto en el mundo industrial como en la política internacional, son tan malos que parece imperativamente necesario idear algún medio de frenar su poder.

La propiedad privada de la tierra no tiene justificación salvo históricamente por medio del poder de la espada. En los inicios de la época feudal, algunos hombres tenían suficiente poder militar para ser capaces de obligar a quienes despreciaban a no vivir en una zona determinada. Aquellos a quienes elegían dejar en su tierra pasaban a ser sus siervos y eran obligados a trabajar para ellos a cambio de la gracia concedida de vivir en ella. Con el fin de establecer la ley en lugar de la fuerza privada, fue necesario, en

general, dejar como estaban los derechos que se habían conseguido por la fuerza de la espada. La tierra pasó a ser propiedad de quienes la habían conquistado y a los siervos se les permitió pagar una renta en lugar de dar servicio. No hay justificación para la propiedad privada de la tierra, salvo la necesidad histórica de conciliar con los problemáticos ladrones que, en caso contrario, no habrían obedecido a la ley. Esta necesidad surgió en Europa hace muchos siglos, pero en África todo el proceso es con frecuencia bastante reciente. Por medio de este proceso, ligeramente disimulado, fueron adquiridas las minas de diamantes de Kimberley y las minas de oro de Rand, a pesar del derecho prioritario de los nativos. Es un ejemplo singular de inercia humana que los hombres hayan soportado hasta ahora la tiranía y la extorsión que una pequeña minoría es capaz de infligir porque posee la tierra. Nada bueno para la comunidad, de cualquier tipo o clase, resulta de la propiedad privada de la tierra. Si los hombres fueran razonables, decretarían que cesara mañana, sin compensación más allá de unos ingresos vitales moderados para los titulares actuales.

La simple abolición de la renta no eliminaría la injusticia, ya que otorgaría una ventaja caprichosa a los ocupantes de los mejores sitios y de la tierra más fértil. Es necesario que exista una renta, pero debería pagarse al Estado o a alguna entidad que realice servicios públicos; o, si la renta total fuera mayor de lo requerido para tales fines, podría ingresarse en un fondo común y dividirse a partes iguales entre la población. Este método sería justo, y no solo ayudaría a aliviar la pobreza, sino que evitaría el derroche en el uso de la tierra y la tiranía de los magnates locales. Mucho de lo que parece poder del capital es, en realidad, el poder del terrateniente (por ejemplo, el poder de las compañías ferroviarias y de los propietarios de las minas). El mal y la injusticia del sistema actual son flagrantes, pero la paciencia de los hombres ante los males evitables a los que se han acostumbrado es tan grande que es imposible estimar cuándo le pondrán fin a esta extraña absurdidad.

La herencia, que en el mundo es el origen de la mayor parte de los ingresos no obtenidos por trabajo, es considerada por la mayoría de los hombres como un derecho natural. Hay casos, como el de Inglaterra, en que el derecho es inherente al dueño de la propiedad, que puede disponer de ella del modo que mejor le parezca. Hay

casos, como el de Francia, en que su derecho está limitado por el derecho de su familia a heredar al menos una parte de lo que deja. Pero ni el derecho a disponer de la propiedad por voluntad ni el derecho de los hijos a heredar de los padres tiene ninguna base distinta de los instintos de posesión y del orgullo de la familia. Puede haber razones para permitir que un hombre cuyo trabajo es excepcionalmente fructífero —por ejemplo, un inventor— disfrute de ingresos mayores que los del ciudadano medio, pero no puede haber una buena razón para permitir que este privilegio pase a sus hijos, nietos y demás descendientes para siempre. Esto produce una clase ociosa y excepcionalmente afortunada, influyente por su dinero y contraria a las reformas por temor a que vayan directamente en su contra. Toda su estructura de pensamiento se vuelve apocada, pues les aterroriza que se les obligue a reconocer que su posición es indefendible; si bien el esnobismo y el deseo de asegurarse su favor conduce a casi toda la clase media a imitar sus modales y adoptar sus opiniones. De este modo, se acaban convirtiendo en un veneno que emponzoña los puntos de vista de casi toda la gente culta.

En ocasiones, se dice que, sin el incentivo de la herencia, los hombres no trabajarían tan bien. Los grandes capitanes de la industria —se nos ha asegurado— actúan por el deseo de fundar una familia y no dedicarían la vida a un trabajo duro e incesante sin la esperanza de satisfacer ese deseo. Yo no creo que haya un gran porcentaje de trabajo realmente útil que se haga por este motivo. El trabajo ordinario se hace simplemente para poder ganarse la vida, y el trabajo muy bueno se hace por el interés del trabajo en sí. Incluso los capitanes de la industria, de quienes se piensa (quizá lo piensan ellos y también los demás) que su objetivo es fundar una familia, probablemente actúan más por amor al poder y por el placer innovador de las grandes empresas. Y si hubiera alguna ligera disminución de la cantidad de trabajo hecho, valdría la pena para deshacerse de los ricos ociosos, con la opresión, debilidad y corrupción que introducen inevitablemente.

El sistema actual de distribución no se basa en ningún principio. Empezando por un sistema impuesto por la conquista, los arreglos hechos por los conquistadores en su propio beneficio fueron estereotipados por la ley y nunca han sido reconstituidos en lo

fundamental. ¿En qué principios debería basarse la reconstitución?

El socialismo, que es el plan de reconstitución más ampliamente defendido, aspira principalmente a la justicia: las desigualdades actuales de la riqueza son injustas, y el socialismo las eliminaría. Para el socialismo, no es esencial que todos los hombres tengan los mismos ingresos, pero es esencial que se justifiquen las desigualdades, en cada caso, por la desigualdad de la necesidad o del servicio que se realiza. Es indiscutible que el sistema actual es extremadamente injusto y que casi todo lo que es injusto en él es dañino, pero no creo que la justicia sola sea suficiente principio sobre la que basar una reconstitución económica. La justicia estaría asegurada si todos fueran igual de infelices, así como si todos fueran igual de felices. La justicia, por sí misma, una vez realizada, no contiene una fuente de vida nueva. El tipo antiguo de socialista revolucionario marxista nunca habitó, en su imaginación, en la vida de las comunidades después del establecimiento de la sociedad perfecta. Se imaginaba que, como el príncipe y la princesa de los cuentos de hadas, vivirían felices por siempre jamás. Pero ese no es un estado posible en la naturaleza humana. Deseo, actividad, propósito son esenciales para una vida soportable, y una sociedad perfecta, aunque como concepto es deseable, sería insoportable si se lograra realmente.

Es cierto que los socialistas más modernos han perdido buena parte del fervor religioso que caracterizaba a los pioneros, y consideran al socialismo como una tendencia más que como un fin definitivo. Pero todavía conservan la visión de que lo que tiene más importancia política para un hombre son sus ingresos y que el principal objetivo de un político democrático debería ser incrementar los salarios del trabajo. Yo creo que esto supone una concepción demasiado pasiva de lo que constituye la felicidad. Es verdad que, en el mundo industrial, grandes sectores de la población son demasiado pobres para tener alguna posibilidad de lograr una buena vida; pero no es verdad que la buena vida vaya a llegar por sí misma con la disminución de la pobreza. Muy pocos de las clases adineradas tienen una buena vida en la actualidad, y tal vez el socialismo solamente sustituiría los males provenientes de la miseria con los males que ahora afectan a los más prósperos.

En el movimiento obrero existente, aunque es una de las fuentes más importantes de cambio, hay ciertas tendencias contra las que los reformadores deberían estar en guardia. El movimiento obrero es esencialmente un movimiento a favor de la justicia, basado en la creencia de que el sacrificio de los muchos por los pocos no es necesario ahora, fuese cual fuese el caso en el pasado. Cuando el trabajo era menos productivo y la educación estaba menos generalizada, puede que una civilización aristocrática haya sido la única posible: puede haber sido necesario que los muchos contribuyeran a la vida de los pocos, para que los pocos pudieran transmitir e incrementar las posesiones del mundo en arte, pensamiento y existencia civilizada. Pero esta necesidad ha pasado o está pasando rápidamente, y ya no hay una objeción válida a las reclamaciones de justicia. El movimiento obrero es moralmente irresistible y ya no tiene oposición seria, salvo por prejuicio o simple toma de partido. Todo el pensamiento vivo está en un lado; lo que está en contra es tradicional y muerto. Pero, aunque esté vivo, de ningún modo se puede asegurar que generará vida.

La lucha obrera es encaminada por el pensamiento político actual en determinadas direcciones que se volverían represivas y peligrosas si fueran a permanecer fuertes después de que triunfara el obrerismo. A las aspiraciones del movimiento obrero se opone, en general, la gran mayoría de las clases cultas, que sienten una amenaza, no solo o principalmente a su comodidad personal, sino a la vida civilizada de la que forman parte, que ellos creen profundamente que es importante para el mundo. Debido a la oposición de las clases cultas, el movimiento obrero, cuando es revolucionario y vigoroso, tiende a despreciar todo lo que las clases cultas representan. Cuando es más respetuoso, como tienden a serlo sus líderes en Inglaterra, la sutil y casi inconsciente influencia de los hombres cultos es propensa a socavar el ardor revolucionario, lo que produce duda e incertidumbre, en lugar de una seguridad pronta y simple, por medio de la cual podría haberse obtenido la victoria. La propia comprensión de los mejores hombres de las clases acaudaladas hacia el movimiento obrero, su propia disposición a admitir la justicia de sus reivindicaciones, puede tener el efecto de suavizar la oposición de los líderes obreros al statu quo y de abrir su mente a la insinuación de que no es posible un cambio fundamental. Puesto que estas influencias afectan a los líderes

mucho más que a las bases, tienden a producir en las bases una distorsión de los líderes, así como un deseo de buscar líderes nuevos que estén menos dispuestos a conceder las demandas de las clases más afortunadas. Al final, el resultado puede ser un movimiento obrero tan hostil a la vida de la mente como algunos aterrorizados propietarios creen que es en la actualidad.

Las demandas de justicia, interpretadas de forma estricta, pueden reforzar esta tendencia. Se puede pensar que es injusto que algunos hombres deban tener mayores ingresos o menos horas de trabajo que otros. Pero la eficiencia en el trabajo intelectual, incluyendo el de la enseñanza, requiere, desde luego, más comodidad y periodos de descanso más largos que los requeridos para la eficiencia en el trabajo físico, aunque solo sea porque el trabajo intelectual no es fisiológicamente saludable. Si no se reconoce esto, la vida de la mente puede verse afectada por la miopía, incluso más que por la hostilidad deliberada.

La educación sufre en la actualidad, y puede seguir sufriendo mucho tiempo, por el deseo de los padres de que sus hijos ganen dinero lo antes posible. Todo el mundo sabe que el sistema de media jornada, por ejemplo, es malo, pero el poder del sindicalismo lo mantiene en existencia. Está claro que la cura para este mal, para quienes están interesados en la cuestión poblacional, es aliviar a los padres de los gastos de la educación de sus hijos y, al mismo tiempo, quitarles su derecho a apropiarse de los ingresos de sus hijos.

La forma de evitar cualquier oposición peligrosa de los trabajadores a la vida de la mente no es oponerse al movimiento obrero, que es demasiado fuerte para oponerse a él con justicia. La forma correcta es demostrar, por medio de la práctica real, que el pensamiento es útil para el trabajo; que, sin el pensamiento, sus objetivos positivos no pueden conseguirse; y que hay hombres en el mundo del pensamiento que están dispuestos a dedicar sus energías a ayudar a los trabajadores en su lucha. Esos hombres, si son sabios y sinceros, pueden evitar que el movimiento obrero se convierta en destructor de lo que está vivo en el mundo intelectual.

Otro peligro en los objetivos del sindicalismo es el peligro del conservadurismo en cuanto a los métodos de producción. Las

mejoras en la maquinaria o en la organización suponen grandes beneficios para los empleadores, pero implican pérdidas temporales y, a veces, permanentes para los asalariados. Por esta razón, y también por la simple aversión instintiva a cualquier cambio de hábitos, las organizaciones laborales fuertes son, a menudo, obstáculos para el progreso técnico. El fundamento por antonomasia de todo progreso social debe ser el aumento de la eficiencia técnica: mayores resultados por una cantidad de trabajo determinada. Si los trabajadores ofrecieran una oposición efectiva a esta clase de progreso, paralizarían a largo plazo cualquier otro tipo de progreso. El modo de vencer la oposición de los trabajadores no es la hostilidad ni los sermones morales, sino dar a los trabajadores el interés directo en los procesos económicos que ahora pertenecen a los empleadores. En esto, como en cualquier otra cosa, debe ser eliminada la parte no progresista de un movimiento que es esencialmente progresista, no censurando a todo el movimiento, sino dándole un mayor alcance, haciéndolo más progresista y dirigiéndolo a exigir un cambio mayor en la estructura de la sociedad que el que se había contemplado en su comienzo.

El propósito más importante que las instituciones políticas pueden lograr es mantener vivos en los individuos la creatividad, el vigor, la vitalidad y la alegría de vivir. Estos aspectos existían en la Inglaterra isabelina de un modo en que no existen ahora. Estimulaban la aventura, la poesía, la música, la magnífica arquitectura e iniciaron todo el movimiento del que ha surgido la grandeza de Inglaterra en todas las direcciones en las que Inglaterra ha sido grande. Estas cosas coexistían con la injusticia, pero tenían más peso que ella, y hacían la vida nacional más admirable que cualquiera que hubiera podido existir con el socialismo.

Lo que se quiere para mantener a los hombres llenos de vitalidad es oportunidad, no solo seguridad. La seguridad es meramente un refugio frente al miedo; la oportunidad es el origen de la esperanza. La prueba principal para un sistema económico no es si hace o no más prósperos a los hombres o si garantiza o no la justicia distributiva (aunque ambos supuestos son muy deseables), sino si permite o no el desarrollo instintivo de los hombres sin impedimentos. Para lograr este propósito, hay dos condiciones importantes que deben cumplirse: no debe entorpecer los afectos

privados de los hombres, y debe dar la mayor salida posible al impulso de la creación. En la mayoría de los hombres existe, hasta que se atrofia por el desuso, un instinto de constructividad, un deseo de hacer algo. Los hombres que consiguen más, por regla general, son aquellos en quienes este instinto es más fuerte: estos hombres llegan a ser artistas, científicos, estadistas, constructores de imperios o grandes líderes empresariales, según los accidentes del temperamento y la oportunidad. Las trayectorias más beneficiosas y las más dañinas están inspiradas por este impulso. Sin él, el mundo se hundiría al nivel del Tíbet: subsistiría, como siempre tiende a hacerlo, sobre la sabiduría de los antepasados, y cada generación se hundiría cada vez más en un tradicionalismo anodino.

Pero no son solo los hombres notables los que tienen el instinto de constructividad, aunque son ellos los que lo tienen más fuerte. Es casi universal en los muchachos, y en los hombres suele sobrevivir en mayor o menor grado, según la mayor o menor salida que pueda encontrar. El trabajo inspirado por este instinto es satisfactorio, aunque sea fastidioso y difícil, porque cada esfuerzo es tan natural como el esfuerzo de un perro cuando persigue a una liebre. El principal problema del actual sistema capitalista es que el trabajo que se hace por un salario rara vez permite alguna salida para el impulso creativo. El hombre que trabaja por un salario no puede elegir lo que hará: toda la creatividad del proceso se concentra en el empleador que ordena que se efectúe el trabajo. Por este motivo, el trabajo acaba siendo tan solo un medio externo para un determinado resultado: ganar un salario. Los empleadores se indignan por las reglas sindicales para la limitación de la producción, pero no tienen derecho a indignarse, ya que no permiten a sus empleados tener alguna participación en el propósito para el que se efectúa el trabajo. Y así, el proceso de producción, que debería formar un ciclo instintivo, acaba dividido en distintos propósitos, que ya no pueden proporcionar ninguna satisfacción del instinto para quienes hacen el trabajo.

Este resultado se debe a nuestro sistema industrial, pero no lo evitaría el socialismo estatal. En una comunidad socialista, el Estado sería el empleador y el trabajador tendría casi tan poco control sobre su trabajo como el que tiene ahora. El control que podría ejercer sería indirecto, a través de canales políticos, y sería

demasiado escaso e indirecto como para obtener algún resultado apreciable. Es de temer que, en lugar de un incremento de la autodirección, habría solo un incremento de la interferencia mutua.

La abolición total de la empresa capitalista privada, que es lo que pide el socialismo marxista, apenas parece necesaria. La mayoría de los hombres que construyen sistemas de reforma radicales, al igual que la mayoría de los que defienden el statu quo, no dan suficiente importancia a las excepciones y lo indeseable de un sistema rígido. Siempre que el ámbito del capitalismo esté restringido y un amplio porcentaje de la población sea rescatada de su dominio, no habrá razón para desear abolirla completamente. Como rival y competidor, podría tener un propósito útil para evitar que empresas más democráticas se hundan en la pereza y en el conservadurismo técnico. Pero es de suma importancia que el capitalismo sea una excepción y no una regla, y que el grueso de la industria mundial funcione siguiendo un sistema más democrático.

La mayor parte de lo que se diga contra el militarismo en el Estado se dirá también contra el capitalismo en el ámbito económico. Las organizaciones económicas, buscando la eficiencia, se hacen cada vez más grandes, y no es posible invertir el proceso. Las causas de su crecimiento son técnicas y las organizaciones grandes deben ser aceptadas como parte esencial de la sociedad civilizada. Pero no hay razón para que su gobierno deba ser centralizado y monárquico. El sistema económico actual, al privar de iniciativa a la mayoría de los hombres, es una de las causas de la fatiga universal que quita vitalidad a las poblaciones urbanas e industriales, y esto hace que busquen permanentemente la emoción y acojan incluso el estallido de la guerra como un alivio a la deprimente monotonía de su vida cotidiana.

Si se ha de conservar el vigor de la nación, si hemos de retener toda capacidad de nuevas ideas, si no hemos de hundirnos en la situación china de la inmovilidad estereotipada, hay que erradicar la organización monárquica de la industria. Todos los negocios grandes deben pasar a ser democráticos y federales en su gobierno. Todo el sistema de trabajo por un salario es una abominación no solo por la injusticia social que causa y perpetúa, sino también porque separa al hombre que hace el trabajo del propósito por el

que se hace el trabajo. Todo el propósito de control se concentra en el capitalista; el propósito del asalariado no es el producto, sino el salario. El propósito del capitalista es asegurarse el máximo trabajo por el mínimo de salario; el propósito del asalariado es asegurarse el máximo de salario por el mínimo de trabajo. No se puede esperar de un sistema con este conflicto de intereses que funcione sin problemas o con éxito, ni que cree una comunidad con algún orgullo en la eficiencia.

Existen dos movimientos, uno que está ya muy avanzado, el otro en sus primeros pasos, que parecen capaces entre ellos de sugerir la mayor parte de lo que se necesita. Los dos movimientos a los que me refiero son el movimiento cooperativo y el sindicalismo. El movimiento cooperativo es capaz de sustituir el sistema salarial en un ámbito muy amplio, pero no es fácil ver cómo podría aplicarse en supuestos como el de los ferrocarriles. Es precisamente en estos casos cuando es más fácil aplicar los principios del sindicalismo.

Si la organización no va a aplastar la individualidad, ser miembro de una organización debería ser voluntario, no obligatorio, y siempre debería ir acompañado de voz en la gestión. No es este el caso de las organizaciones económicas, que no dan oportunidad para el orgullo y el placer que los hombres buscan en una actividad de su propia elección, siempre y cuando no sea completamente monótona.

No obstante, debe admitirse que una buena parte del trabajo mecánico necesario en la industria es probablemente incapaz de resultar interesante por sí mismo. Con todo, parecerá menos tedioso de lo que es en la actualidad si quienes lo hacen tienen voz en la gestión de su industria. Y los hombres que desean tiempo libre para otras ocupaciones deberían tener la oportunidad de realizar trabajo no interesante durante unas horas del día por un salario bajo; esto daría una oportunidad a todos los que desearan efectuar alguna actividad no inmediatamente rentable para ellos. Cuando ya se ha hecho todo lo posible para que un trabajo sea interesante, lo que queda tendrá que hacerse soportable, como lo es casi todo el trabajo actual, por medio de recompensas fuera del horario laboral. Pero, para que estas recompensas resulten satisfactorias, es fundamental que el trabajo sin interés no absorba necesariamente todas las

energías del hombre y que haya oportunidades para más o menos actividades continuas en las horas restantes. Tal sistema sería una inmensa ayuda para artistas, hombres de letras y otros que realizan para su propia satisfacción obras a las que el público no da valor lo bastante pronto como para garantizar un medio de vida a sus creadores; y aparte de esos casos más bien raros, podría dar una oportunidad a hombres y mujeres jóvenes con ambiciones intelectuales para continuar sus estudios después de dejar la escuela, o para prepararse para carreras que requieran un periodo de formación excepcionalmente largo.

Los males del sistema actual son el resultado de la separación entre los diversos intereses del consumidor, del productor y del capitalista. Ninguno de estos tres tiene los mismos intereses que la comunidad o que los otros dos. El sistema cooperativo amalgama los intereses del consumidor y del capitalista; el sindicalismo amalgamaría los intereses del productor y del capitalista. Ninguno amalgama a los tres ni hace que los intereses de quienes dirigen la industria sean idénticos a los de la comunidad. Por lo tanto, tampoco evitarían completamente los conflictos industriales ni obviarían la necesidad del Estado como mediador. Pero cualquiera de ellos sería mejor que el sistema actual y, probablemente, una mezcla de ambos curaría la mayor parte de los males del industrialismo tal y como existe ahora. Sorprende que, mientras los hombres y las mujeres han luchado para conseguir la democracia política, se haya hecho tan poco para introducir la democracia en la industria. Creo que, de la democracia industrial, pueden obtenerse beneficios incalculables, o bien con el modelo cooperativo, o bien con el reconocimiento de un comercio o de una industria como unidad para fines de gobierno, con la misma clase de autonomía que el sindicalismo quiere asegurar. No hay razón para que todas las unidades gubernamentales deban ser geográficas: este sistema fue necesario en el pasado por la lentitud de los medios de comunicación, pero no es necesario ahora. Mediante algún sistema así, muchos hombres podrían llegar a sentir de nuevo el orgullo por su trabajo, y encontrar esa salida para el impulso de creatividad que ahora se les niega a todos, salvo a unos pocos afortunados. Un sistema así requiere la abolición del terrateniente y la restricción del capitalista, pero no conlleva la equiparación de ingresos. Y a diferencia del socialismo, no es un sistema estático o definitivo, es

poco más que un marco para la energía y la iniciativa. Creo que solo con un método así puede reconciliarse el crecimiento libre del individuo con las enormes organizaciones técnicas que el industrialismo ha hecho necesarias.

5

LA EDUCACIÓN

Ninguna teoría política es adecuada a menos que sea aplicable a los niños, así como a los hombres y las mujeres. Los teóricos, en su mayoría, no tienen hijos o, si los tienen, están cuidadosamente protegidos de las distracciones que pudieran causarles por su alboroto juvenil. Algunos de ellos han escrito libros sobre educación, pero, en general, sin tener en mente a ningún niño real mientras escribían. Los teóricos de la educación que han tenido conocimientos sobre los niños, como los inventores del jardín de infancia y del método Montessori,[1] no siempre han comprendido suficientemente el objetivo último de la educación como para poder tratar con éxito la formación avanzada. Yo no tengo conocimientos sobre niños ni sobre educación como para permitirme señalar los defectos que pueda haber en los escritos de otros. Sin embargo, hay algunas cuestiones, referentes a la educación como institución política, que tienen relación con cualquier esperanza de reconstrucción social, y los escritores no suelen tenerlas en cuenta. De estas cuestiones es de lo que quiero tratar.

El poder de la educación para formar el carácter y la opinión es muy grande, y está muy ampliamente reconocido. Las creencias genuinas, aunque no generalmente los preceptos manifestados, de padres y profesores son casi inconscientemente adquiridas por los niños; incluso, si más adelante en la vida parten de estas creencias, algo de ellas permanece profundamente implantado, listo para emerger en un momento de tensión o de crisis. La educación, por regla general, es la fuerza más potente en apoyo de lo que existe y en contra de los cambios fundamentales: las instituciones amenazadas, mientras todavía sean poderosas, se adueñan de la máquina educativa e inculcan un respeto por su propia excelencia

en las mentes moldeables de los jóvenes. Los reformadores contestan intentando desbancar a sus oponentes de su posición ventajosa. Ninguna de las dos partes tiene en cuenta a los niños: son meramente material para reclutar en uno u otro ejército. Si se tuviera en cuenta a los niños, la educación no intentaría que pertenecieran a este o aquel partido, sino que los capacitaría para que eligieran con inteligencia entre las dos partes; su objetivo sería hacerles capaces de pensar, no hacerles pensar lo que sus profesores piensan. La educación como arma política no existiría si se respetaran los derechos de los niños. Si respetáramos los derechos de los niños, los educaríamos para darles el conocimiento y los hábitos mentales necesarios para formar opiniones independientes; pero la educación como institución política se empeña en formar hábitos y en circunscribir el conocimiento de tal forma que resulte inevitable tener una única serie de opiniones.

Los dos principios de justicia y libertad, que abarcan una gran parte de la reconstrucción social requerida, no son suficientes por sí mismos en cuanto a la educación. La justicia, en el sentido literal de igualdad de derechos, está claro que no es completamente posible respecto a los niños. Y en lo referente a la libertad, es, para empezar, esencialmente negativo: condena toda interferencia evitable con la libertad, sin dar un principio positivo de construcción. Pero la educación es esencialmente constructiva y requiere alguna concepción positiva de lo que constituye una buena vida. Y aunque la libertad ha de ser respetada en la educación tanto como sea compatible con la instrucción, y aunque pueda permitirse mucha más libertad de la acostumbrada sin que exista pérdida en la instrucción, está claro que apartarse un poco de la libertad completa es inevitable si a los niños se les va a enseñar cualquier cosa, salvo en el caso de niños excepcionalmente inteligentes, a los que se mantiene aislados de compañeros más normales. Esta es una razón de la gran responsabilidad que recae sobre los profesores: los niños deben, necesariamente, estar más o menos a merced de sus mayores, y no pueden ser ellos mismos los defensores de sus intereses. En la educación, la autoridad es hasta cierto punto inevitable, y quienes se dedican a educar tienen que buscar la forma de ejercer la autoridad de acuerdo con el espíritu de libertad.

Cuando la autoridad es inevitable, lo que se necesita es respeto. Un

hombre que va a educar realmente bien y que va a hacer que los jóvenes crezcan y se desarrollen hasta alcanzar su estatura plena debe estar completamente lleno del espíritu de respeto. Es el respeto hacia los demás lo que falta en quienes defienden los sistemas de hierro fundido fabricados a máquina: militarismo, capitalismo, organización científica fabiana y todas las demás prisiones en las que los reformistas y reaccionarios intentan encerrar al espíritu humano. En la educación, con sus códigos o reglas surgidos de despachos gubernamentales, sus aulas abarrotadas, programas fijos y profesores desbordados, su determinación de producir una palabrería mortal y mediocre, la falta de respeto por el niño es casi universal. El respeto requiere imaginación y calidez vital; requiere más imaginación hacia quienes tienen menos logros o poder real. El niño es débil y aparentemente bobo; el maestro es fuerte y, en sentido corriente, más listo que el niño. El profesor sin respeto, o el burócrata sin respeto, desprecia fácilmente al niño por estas inferioridades externas. Piensa que su deber es «moldear» al niño: en su mente, él es el alfarero con la arcilla. Y así, da al niño una forma algo poco natural, que se va endureciendo con la edad, produciendo tensiones y descontentos espirituales, de donde medran la crueldad, la envidia y la creencia de que los demás deben verse forzados a sufrir las mismas deformaciones.

El hombre que tiene respeto no pensará que su deber es «moldear» a los jóvenes. Siente en todo lo que está vivo (especialmente, en los seres humanos y, sobre todo, en los niños) algo sagrado, indefinible, ilimitado, algo individual y extrañamente precioso, el principio del desarrollo de la vida, un fragmento personificado de la muda lucha del mundo. En presencia de un niño, siente una inexplicable humildad, una humildad que no es fácil defender sobre cualquier base racional y que, sin embargo, es más próxima, de algún modo, a la sabiduría que la fácil autoconfianza de muchos padres y profesores. La aparente indefensión del niño y su dependencia le hacen consciente de la responsabilidad que conlleva la confianza depositada en él. Su imaginación le muestra en qué puede llegar a convertirse el niño para bien o para mal, cómo pueden desarrollarse o frustrarse sus impulsos, cómo pueden reducirse sus esperanzas y su vida hacerse menos viva, cómo será golpeada su confianza y cómo serán sus deseos sustituidos por una voluntad dubitativa.

Todo esto le da un vivo deseo de ayudar al niño en su propia batalla; quiere equiparlo y fortalecerlo no para algún fin externo propuesto por el Estado o por cualquier otra autoridad impersonal, sino para fines que el propio espíritu del niño busca de manera no del todo percibida. El hombre que siente esto puede ejercer la autoridad de un educador sin infringir el principio de libertad.

No es con el espíritu del respeto con el que llevan a cabo la educación los Estados, las Iglesias y las grandes instituciones que están a su servicio. Lo que se tiene en cuenta en la educación casi nunca es el niño o la niña, el joven o la joven; sino, casi siempre, de algún modo, el mantenimiento del orden existente. Cuando se tiene en cuenta al individuo, es casi exclusivamente con una visión de éxito mundano: hacer dinero o alcanzar una buena posición social. Ser corrientes y adquirir el arte de ir tirando es el ideal que se presenta ante la mente juvenil, a excepción de unos cuantos profesores que tienen suficiente energía de creencias para superar el sistema en el que se espera que trabajen. Casi toda la educación tiene un motivo político: intenta fortalecer a algún grupo (nacional o religioso o, incluso, social), en competición con otros grupos. Es este motivo, en lo principal, lo que determina las asignaturas que se enseñan, el conocimiento que se ofrece y el conocimiento que se niega, y decide también qué hábitos mentales deben adquirir los alumnos. No se hace casi nada para alentar el desarrollo interior de la mente y del espíritu; de hecho, quienes han tenido más educación están, muy a menudo, atrofiados en su vida intelectual y espiritual, dedicados al impulso y en posesión solo de determinadas aptitudes mecánicas que sustituyen al pensamiento vivo.

Algunas de las cosas que la educación logra en la actualidad, debe seguir lográndolas en cualquier país civilizado. Se debe seguir enseñando a leer y escribir a todos los niños, y algunos deben seguir con el fin de adquirir los conocimientos necesarios para profesiones tales como la medicina, el derecho o la ingeniería. La educación superior requerida para las ciencias y las artes es necesaria para quienes tienen esas aptitudes. Salvo en historia, religión y temas afines, la formación real es solo inadecuada, no absolutamente perjudicial. La formación debería darse con un espíritu más liberal, con más intención de mostrar sus fines últimos; y, por supuesto, una buena parte es tradicional y está muerta. Pero, en lo principal, es

necesaria y tendría que formar parte de cualquier sistema educativo.

Es en historia y religión, así como en otras asignaturas polémicas, donde la formación real es absolutamente perjudicial. Estas materias tocan intereses por medio de los cuales se mantienen las escuelas, y los intereses mantienen a las escuelas con el fin de poder inculcar determinadas opiniones sobre estas materias. En cada país, la historia se enseña de tal forma que magnifique a ese país: los niños aprenden a creer que su país siempre ha sido justo y casi siempre victorioso, que ha dado al mundo casi todos los grandes hombres y que, en todos los aspectos, es superior a todos los demás países. Puesto que estas creencias son halagadoras, se absorben fácilmente y es difícil desalojarlas del instinto con el conocimiento adquirido más adelante.

Por poner un ejemplo sencillo y casi trivial: los hechos sobre la batalla de Waterloo se conocen con gran detalle y con suma precisión, pero estos hechos se enseñan en la educación primaria con una gran diferencia en Inglaterra, Francia y Alemania. Un muchacho inglés corriente imagina que los prusianos apenas tomaron parte; un muchacho alemán corriente imagina que Wellington estaba prácticamente derrotado cuando se salvó el día gracias al valor de Blücher. Si se enseñaran los hechos con exactitud en ambos países, ni el orgullo nacional se fomentaría hasta el mismo punto ni la nación estaría tan segura de la victoria en caso de guerra, y la voluntad de luchar disminuiría. Este resultado es el que debe evitarse. Cada Estado desea fomentar el orgullo nacional y es consciente de que esto no puede hacerse sin sesgar la historia. A los indefensos niños, se les enseña tergiversando, ocultando y sugiriendo. Las ideas falsas referentes a la historia del mundo que se enseñan en diversos países son de tal tipo que fomentan los conflictos y sirven para mantener vivo un nacionalismo intolerante. Si se deseara mantener buenas relaciones entre los Estados, uno de los primeros pasos sería someter toda la enseñanza de la historia a una comisión internacional que hiciera libros de texto neutrales, sin los sesgos patrióticos que se demandan ahora en todas partes.[2]

Exactamente lo mismo ocurre con la religión. Las escuelas de primaria están prácticamente siempre en manos, o bien de alguna

entidad religiosa, o bien de un Estado que tiene determinada actitud hacia la religión. Una entidad religiosa existe por el hecho de que todos sus miembros tienen determinadas creencias firmes sobre asuntos cuya certeza no puede establecerse. Las escuelas dirigidas por entidades religiosas tienen que evitar que los jóvenes, que son inquisitivos por naturaleza, descubran que, a estas creencias firmes, se oponen otras que no son más irracionales y que muchos de los hombres mejor cualificados para juzgar piensan que no existe buena evidencia a favor de ninguna creencia firme. Cuando el Estado es vehementemente secular, como en Francia, las escuelas públicas se hacen dogmáticas como las que están en manos de las Iglesias (tengo entendido que la palabra «Dios» no debe mencionarse en la escuela primaria francesa). El resultado en todos estos casos es el mismo: se impide la libertad de preguntar y, en el tema más importante del mundo, el niño se topa con un dogma o un silencio sepulcral.

No es solo en la educación primaria donde existen estos males. En la educación posterior, adoptan formas más sutiles, y se intenta más disimularlas, pero siguen estando presentes. Eton y Oxford estampan un determinado sello en la mente de los hombres, al igual que hacen las universidades jesuitas. No puede decirse que Eton y Oxford tengan un propósito consciente, pero tienen un propósito que no por no ser formulado es menos fuerte y eficaz. En casi todos los que han estado allí, produce una veneración a las «buenas formas» que es tan destructiva para la vida y el pensamiento como en la Iglesia medieval. Las «buenas formas» son totalmente compatibles con una actitud abierta superficial, una disposición a escuchar a todos los bandos y una cierta urbanidad hacia los adversarios. Pero no es compatible con la actitud abierta fundamental o con cualquier disposición interior de dar importancia al otro bando. Su esencia está en asumir que lo más importante es cierta clase de comportamiento, un comportamiento que minimiza la fricción entre iguales y transmite con delicadeza a los inferiores una convicción de su propia ordinariez. Como arma política para conservar los privilegios de los ricos en una democracia esnob, es inmejorable; como medio de crear un ambiente agradable para quienes poseen dinero, sin fuertes creencias o deseos inusuales, tiene algún mérito. En cualquier otro sentido, es abominable.

Los males de las «buenas formas» emanan de dos fuentes: su perfecta convicción de tener la razón, y su creencia en que los modales correctos son más deseables que el intelecto, o la creación artística, o la energía vital, o cualquier otra fuente de progreso del mundo. La perfecta convicción, por sí misma, es suficiente para destruir todo el progreso intelectual en quienes lo poseen. Y cuando se combina con el desdén por las aristas y torpezas que se asocian casi invariablemente al gran poder intelectual, se convierte en una fuente de destrucción para todo el que se ponga en contacto con ellas. Las «buenas formas» están muertas en sí mismas: son incapaces de desarrollarse y, por su actitud hacia quienes no las tienen, difunden su propia muerte a muchos que, en caso contrario, tendrían vida. El daño que se ha hecho a los ingleses acaudalados y a los hombres cuyas capacidades han llevado a que los acaudalados se percaten de ellos es incalculable.

Evitar que se pregunte libremente es ineludible mientras el propósito de la educación sea tener creencia en vez de pensamiento, para obligar a los jóvenes a tener opiniones positivas sobre asuntos dudosos, en lugar de dejar que vean la duda y animarlos a la independencia mental. La educación debería fomentar el deseo por la verdad, no la convicción de que algún credo en particular es la verdad. Pero son los credos los que mantienen unidos a los hombres en las organizaciones beligerantes: Iglesias, Estados y partidos políticos. Es la intensidad de la creencia en el credo lo que da la eficiencia en la lucha: la victoria les llega a los que sienten la certeza más fuerte sobre temas en los que la duda es la única actitud racional. Para lograr esta intensidad de creencia y esta eficiencia en la lucha, se retuerce la naturaleza del niño y se le cortan las alas a su libre opinión, cultivando inhibiciones como forma de impedir el desarrollo de ideas nuevas. En los que su mente no es muy activa, el resultado es la omnipotencia del prejuicio; mientras que los pocos cuyo pensamiento no puede aniquilarse completamente se vuelven cínicos, intelectualmente sin esperanza, destructivamente críticos, capaces de hacer que todo lo que está vivo parezca una tontería, incapaces ellos mismos de proporcionar los impulsos creativos que destruyen en los demás.

El éxito en la lucha, que se logra suprimiendo la libertad de pensamiento, es breve y sin valor alguno. A largo plazo, el vigor

intelectual es tan esencial para el éxito como para la buena vida. La concepción de la educación como una forma de repetición machacona —un medio para producir unanimidad a través de la esclavitud— es muy común, y es defendido principalmente sobre la base de que conduce a la victoria. Quienes disfrutan los paralelismos de la historia antigua señalarán la victoria de Esparta sobre Atenas para imponer su moral. Pero es Atenas la que ha tenido poder sobre los pensamientos y la imaginación de los hombres, no Esparta: cualquiera de nosotros, si pudiéramos nacer de nuevo en alguna época pasada, prefería nacer ateniense antes que espartano. Y en el mundo moderno, se requiere tanto intelecto en los asuntos prácticos que, incluso, es más probable ganar la victoria externa con la inteligencia que con la docilidad. La educación en credulidad conduce en breves etapas a la decadencia intelectual; solo manteniendo vivo el espíritu de libre consulta podrá lograrse el mínimo indispensable de progreso.

Algunos hábitos intelectuales son comúnmente inculcados por quienes están comprometidos con la educación: obediencia, disciplina, implacabilidad en la lucha por el éxito material, desprecio hacia los grupos opositores, credulidad incuestionable y aceptación pasiva de la sabiduría del profesor. Todos estos hábitos van contra la vida. En lugar de obediencia y disciplina, deberíamos intentar defender la independencia y el impulso. En lugar de implacabilidad, la educación debería intentar desarrollar la justicia de pensamiento. En lugar de desprecio, debería inculcar respeto y el intento de comprender. Hacia las opiniones de los demás, debería producir, no necesariamente acuerdo, sino una oposición que esté combinada con la aprehensión imaginativa y con un claro concepto de las bases de la oposición. En lugar de credulidad, el objetivo debería ser la estimulación de la duda constructiva, el amor a la aventura intelectual, el sentido de que hay mundos por conquistar por medio de la iniciativa y el aplomo en el pensamiento. La conformidad con el statu quo y la subordinación del alumno individual a los objetivos políticos, debido a la indiferencia por las cosas del intelecto, son las causas inmediatas de estos males; pero, tras estas causas, hay una más fundamental: el hecho de que la educación se trata como medio de adquirir poder sobre el alumno, no como medio de nutrir su propio desarrollo. Es en esto donde se muestra la falta de respeto; y solo con más respeto, puede realizarse

una reforma fundamental.

Se supone que la obediencia y la disciplina son indispensables para mantener el orden en el aula y si ha de impartirse algún tipo de enseñanza. Esto es así en cierta medida, pero esa medida es mucho menor de lo que piensan los que consideran la obediencia y la disciplina deseables en sí mismas. La obediencia, la supeditación de la voluntad propia a una dirección externa, es el complemento de la autoridad. Ambas son necesarias en ciertos casos. Los niños difíciles, los lunáticos y los criminales pueden requerir autoridad, y puede ser necesario obligarles a obedecer. Pero, hasta donde esto es necesario, es una desgracia: lo deseable es la libre elección de fines en los que no es necesario interferir. Y los reformadores de la educación han demostrado que esto es mucho más posible de lo que nuestros padres hubieran creído jamás.[3]

Lo que hace que la obediencia parezca necesaria en las escuelas es que las aulas estén masificadas y los profesores sobrecargados debido a una economía errónea. Quienes no tienen experiencia docente son incapaces de imaginar el desgaste emocional que conlleva cualquier instrucción realmente viva. Piensan que es razonable que los profesores trabajen tantas horas como un empleado de banca. La intensa fatiga e irritabilidad de los nervios son la consecuencia de una absoluta necesidad de realizar la tarea del día de forma mecánica. Pero esa tarea no puede llevarse a cabo de forma mecánica si no se exige obediencia.

Si nos tomáramos en serio la educación y consideráramos tan importante mantener viva la mente de los niños como garantizar la victoria en la guerra, enfocaríamos la educación de forma completamente diferente: nos aseguraríamos de lograr los fines, incluso si los costes fueran cien veces mayores. Para muchos hombres y mujeres, una pequeña cantidad de horas lectivas es una delicia, y puede darse con un entusiasmo y vigor renovados que mantiene a la mayoría de los alumnos interesados sin ninguna necesidad de disciplina. Los pocos que no lleguen a interesarse podrían ser separados del resto y recibir un tipo diferente de enseñanza. Un profesor debería tener solamente tantas horas de clase como puedan darse, la mayoría de los días, con auténtico placer en el trabajo y conociendo las necesidades intelectuales del

alumno. El resultado sería una relación de amistad, en lugar de una de hostilidad, entre profesor y alumno; una comprensión por parte de la mayoría de los alumnos de que la educación sirve para desarrollar su propia vida y no es meramente una imposición externa que interfiere con el juego y le exige muchas horas de estar sentado quieto. Todo lo que es necesario para este fin es aumentar el coste económico, para afianzar a los profesores con más tiempo libre y con un amor natural por la enseñanza.

La disciplina, tal y como se da en las escuelas, es en gran medida un mal. Existe un tipo de disciplina que es necesaria para conseguir casi todos los fines y que quizá no es suficientemente valorada por los que reaccionan contra la disciplina puramente externa de los métodos tradicionales. El tipo deseable de disciplina es el que surge del interior, que consiste en el poder de perseguir un objetivo lejano sin flaquear, renunciando y padeciendo muchas cosas en el camino. Esto incluye la subordinación de los impulsos menores a la voluntad, el poder de una acción gobernante por parte de los grandes deseos creativos, incluso en momentos en que no son intensamente vivos. Sin esto, no puede realizarse ninguna ambición seria, buena o mala; no puede ser dominante un propósito coherente. Este tipo de disciplina es muy necesario, pero solo puede ser el resultado de deseos fuertes por fines que no se pueden conseguir inmediatamente, y solo puede producirse por medio de la educación si la educación fomenta tales deseos, que pocas veces sucede en la actualidad. Esta disciplina surge de la propia voluntad, no de una autoridad externa. No es este el tipo que se busca en la mayoría de las escuelas, y no es este tipo el que a mí me parece un mal.

Aunque la educación primaria fomenta la disciplina no deseable, que consiste en la obediencia pasiva, y aunque difícilmente alguna educación existente fomenta la disciplina moral de la autodirección constante, hay un cierto tipo de disciplina puramente intelectual que es producida por la educación superior tradicional. El tipo al que me refiero es el que permite a un hombre concentrar sus pensamientos a voluntad en cualquier asunto que tenga ocasión de considerar, al margen de distracciones, aburrimiento o dificultad intelectual. Esta cualidad, si bien no tiene excelencia intrínseca importante, mejora muchísimo la eficacia de la mente como

instrumento. Es esto lo que permite a un abogado dominar los detalles científicos de un caso de patente, que olvida en cuanto se ha dado un veredicto; o a un funcionario tratar rápidamente con muchos asuntos administrativos diferentes uno detrás de otro. Es esto lo que permite a los hombres olvidar sus asuntos privados durante las horas de trabajo. En un mundo complicado, es una capacidad muy necesaria para quienes tienen un trabajo que requiere concentración mental.

El éxito en la obtención de la disciplina mental es el principal mérito de la educación superior tradicional. Dudo de que pueda conseguirse, excepto obligando o persuadiendo a la atención activa a una tarea prefijada. Es por este motivo, principalmente, por el que no creo que métodos como el de la señora Montessori sean aplicables después de la etapa infantil. La esencia de su método consiste en dar a elegir una serie de ocupaciones, cualquiera de ellas interesante para la mayoría de los niños, y todas ellas didácticas. La atención del niño es totalmente espontánea, como sucede en el juego; disfruta adquiriendo conocimiento de esta forma y no adquiere ningún conocimiento que no desea. Estoy convencido de que este es el mejor método para educar a los niños pequeños: los resultados reales hacen casi imposible pensar lo contrario. Sin embargo, es difícil ver cómo este método puede llevar al control de la atención por la voluntad. Muchas cosas en las que hay que pensar no son interesantes e, incluso, las que sí son interesantes, al principio, a menudo, se hacen muy tediosas antes de haber sido consideradas todo el tiempo que necesitan. El poder de prestar atención prolongada es muy importante y es poco probable que la mayoría la adquiera, salvo como un hábito inducido originalmente por una presión exterior. Algunos pocos muchachos, es cierto, tienen deseos intelectuales suficientemente fuertes para estar dispuestos a emprender todo lo que sea necesario por su propia iniciativa y libre voluntad; pero todos los demás necesitan un aliciente externo para aprender cualquier materia a fondo. Entre los reformadores de la educación, existe cierto temor de exigir grandes esfuerzos y, en el mundo en general, existe un creciente rechazo al aburrimiento. Ambas tendencias tienen su lado bueno, pero ambas tienen también sus peligros. Cuando la disciplina mental se ve amenazada, puede defenderse con un simple consejo sin obligación externa, siempre y cuando el interés intelectual y la ambición del

muchacho puedan ser suficientemente estimuladas. Un buen profesor debe poder hacer esto por cualquier muchacho que sea capaz de grandes logros intelectuales; para muchos de los demás, la educación basada exclusivamente en libros no es probablemente lo mejor. De esta forma, mientras se sea consciente de la importancia de la disciplina intelectual, es probable que pueda lograrse, si es viable, apelando a la percepción del alumno de sus propias necesidades. Mientras no se exija que los profesores apliquen este método para tener éxito, les será fácil caer en un perezoso abotargamiento y culpar a sus alumnos cuando la culpa es realmente suya.

La implacabilidad en la lucha económica se enseñará casi inevitablemente en las escuelas mientras la estructura económica de la sociedad permanezca inalterada. Este debe ser el caso en particular de las escuelas de clase media, que dependen para su cuenta de resultados de la opinión de los padres, y la buena opinión de los padres se la aseguran haciendo publicidad del éxito de sus alumnos. Esta es una de las muchas formas en que la organización competitiva del Estado es perjudicial. El deseo espontáneo y desinteresado por el conocimiento no es en absoluto inusual en los jóvenes y puede ser despertado fácilmente en muchos en los que está latente; pero es frenado sin miramientos por los profesores, que solo piensan en exámenes, diplomas y títulos. Para los muchachos más capaces, no hay tiempo para pensar, no hay tiempo para permitirse el lujo del disfrute intelectual, desde su primer día de escuela hasta el momento en que salen de la universidad. Desde el principio hasta el final, no hay más que un prolongado suplicio de consejos para exámenes y datos de libros de texto. Al final, los más inteligentes quedan asqueados con el aprendizaje y solo anhelan olvidarlo y escapar hacia una vida de acción. Aunque ahí, como antes, la máquina de la economía los tiene prisioneros, y todos sus deseos espontáneos quedan maltratados y frustrados.

El sistema de exámenes y el hecho de que la enseñanza es tratada principalmente como entrenamiento para ganarse la vida hacen que los jóvenes consideren el conocimiento desde un punto de vista puramente utilitario, como el camino hacia el dinero, no como la puerta hacia la sabiduría. Esto no importaría tanto si afectara solo a quienes no tienen intereses intelectuales genuinos, pero,

lamentablemente, afecta más a aquellos cuyos intereses intelectuales son más fuertes, ya que sobre ellos recae la presión de los exámenes con más rigor. Más sobre ellos, pero sobre todos hasta cierto punto, la educación se ve como un medio de adquirir superioridad sobre los demás; está infectada, de parte a parte, con la implacabilidad y la glorificación de la desigualdad social. Cualquier consideración libre y desinteresada muestra que, sean cuales sean las desigualdades que puedan quedar en una utopía, las desigualdades reales son casi todas contrarias a la justicia. Pero nuestro sistema educativo tiende a ocultar esto de todos, menos de los que fracasan, ya que los que triunfan están en el camino de lucrarse de las desigualdades, con todo el apoyo de los hombres que han dirigido su educación.

La aceptación pasiva de la sabiduría del profesor es fácil para la mayoría de los chicos y chicas. No requiere el esfuerzo del pensamiento independiente y parece racional porque el profesor sabe más que los alumnos; además, es la forma de ganarse el favor del profesor, a menos que se trate de un hombre excepcional. Sin embargo, el hábito de la aceptación pasiva es desastrosa en la vida posterior: hace que los hombres busquen un líder y que acepten como líder a cualquiera que esté establecido en esa posición. Constituye el poder de las Iglesias, los Gobiernos, los partidos políticos y todas las demás organizaciones por las que a los hombres corrientes se les seduce para que apoyen sistemas antiguos que son perjudiciales para la nación y para ellos mismos. Es posible que no hubiera mucha independencia de pensamiento, incluso si la educación hiciera todo lo necesario para fomentarla; pero, desde luego, habría más de lo que hay en la actualidad. Si el objetivo fuera hacer que los alumnos pensaran, en vez de hacer que aceptaran determinadas conclusiones, la educación se realizaría de forma muy diferente: habría menos rapidez en la instrucción y más debate, más ocasiones en las que se animaría a los alumnos a expresarse, más esfuerzos para hacer que la educación se enfocara hacia materias en las que los alumnos sintieran algún interés.

Por encima de todo, estaría la empresa de despertar y estimular el amor por la aventura intelectual. El mundo en el que vivimos es diverso y asombroso: algunas de las cosas que parecen más sencillas se hacen más y más difíciles cuanto más se las considera; otras cosas

que podría haberse pensado que eran completamente imposibles de desvelar han sido, sin embargo, reveladas con ingenio y esfuerzo. Los poderes del pensamiento, las vastas regiones que puede dominar, las regiones todavía más vastas que solo vagamente se sugieren a la imaginación dan a aquellos cuya mente ha viajado más allá de lo cotidiano una sorprendente riqueza de material, una huida de la trivialidad y la fatiga de la rutina familiar (huida en la que la vida, en su totalidad, se llena de interés y los muros de la prisión del lugar común se derrumban). El mismo amor a la aventura que lleva a los hombres al Polo Sur, la misma pasión por una prueba de fuerza definitiva que lleva a algunos hombres a dar la bienvenida a la guerra pueden encontrar en el pensamiento creativo una salida que no es desperdicio ni crueldad, sino que aumenta la dignidad del hombre encarnando en su vida algo del reluciente esplendor que el espíritu humano trae desde lo desconocido. Dar este gozo, en mayor o menor medida, a todos los que son capaces de recibirlo es el fin supremo por el que la educación del intelecto debe medirse.

Se dirá que el gozo de la aventura intelectual debe ser raro, que hay pocos que puedan apreciarlo, y que la educación corriente no puede tener en cuenta un bien tan aristocrático. Yo no lo creo. El gozo de la aventura intelectual es mucho más común en los jóvenes que en los hombres y mujeres adultos. Entre los niños, es muy común y se desarrolla de forma natural a partir del periodo de juegos de simulación y fantasía. Es menos común más adelante en la vida porque se hace todo lo necesario para darle muerte durante la educación. Los hombres temen al pensamiento como no temen a nada más en el mundo; más que a la ruina, más incluso que a la muerte. El pensamiento es subversivo y revolucionario, destructivo y terrible; el pensamiento es inflexible ante el privilegio, las instituciones establecidas y los hábitos cómodos; el pensamiento es anárquico e ingobernable, indiferente a la autoridad, desinteresado en la probada sabiduría secular. El pensamiento se asoma al pozo del infierno y no se asusta. Ve al hombre como una partícula minúscula, rodeado de insondables profundidades de silencio; aun así, se yergue con orgullo, tan imperturbable como si fuera el señor del universo. El pensamiento es grande, veloz y libre, la luz del mundo y la mayor gloria del hombre.

Pero si el pensamiento ha de ser la posesión de muchos, no el privilegio de los pocos, debemos romper con el miedo. Es el miedo lo que frena a los hombres: miedo a que sus valiosas creencias resulten ser engaños, miedo a que las instituciones por las que ellos viven resulten ser dañinas, miedo a que resulte que son menos merecedores de respeto de lo que habían supuesto. «¿Debería el obrero pensar libremente sobre la propiedad? Entonces, ¿qué será de nosotros, los ricos? ¿Deberían los jóvenes y las jóvenes pensar libremente sobre sexo? Entonces, ¿qué será de la moralidad? ¿Deberían los soldados pensar libremente sobre la guerra? Entonces, ¿qué será de la disciplina militar? ¡Fuera el pensamiento! ¿De vuelta a las sombras del prejuicio, no vaya a ser que se ponga en peligro a la propiedad, la moral y la guerra? Es mejor que los hombres sean tontos, perezosos y opresores a que sus pensamientos sean libres. Porque, si sus pensamientos fueran libres, podrían no pensar como nosotros. Y este desastre debe impedirse a toda costa». Quienes se oponen al pensamiento debaten así en las inconscientes profundidades de su alma.

Ninguna institución inspirada por el miedo puede fomentar la vida. La esperanza, no el miedo, es el principio creativo en los asuntos humanos. Todo lo que ha hecho grande al hombre ha surgido del intento de afianzar lo que es bueno, no de la lucha para impedir lo que se pensaba que era malo. Es porque la educación moderna se inspira tan pocas veces en una gran esperanza por lo que tan pocas veces logra un gran resultado. El deseo de conservar el pasado en lugar de la esperanza de crear el futuro domina las mentes de quienes controlan la enseñanza a los jóvenes. La educación no debería tener como objetivo una conciencia pasiva de hechos muertos, sino una actividad dirigida hacia el mundo que nuestros esfuerzos van a crear. Debería inspirarse no en el lamentable anhelo por las bellezas extintas de Grecia y del Renacimiento, sino en una visión de la sociedad que va a ser, de los triunfos que el pensamiento conseguirá en los tiempos venideros, y en el cada vez más amplio horizonte de investigación del hombre sobre el universo. Quienes sean educados en este espíritu se llenarán de vida, esperanza y alegría, serán capaces de llevar su parte para traer a la humanidad un futuro menos sombrío que el pasado, con fe en la gloria que el esfuerzo humano puede crear.

6

EL MATRIMONIO Y LA CUESTIÓN DEMOGRÁFICA

La influencia de la religión cristiana en la vida cotidiana ha descendido muy rápidamente en toda Europa durante los últimos cien años. No solo se ha reducido el porcentaje de creyentes nominales; sino que, incluso entre quienes creen, la intensidad y el dogmatismo de la fe ha disminuido enormemente. Pero hay una institución social que todavía está profundamente afectada por la tradición cristiana: la institución del matrimonio. La ley y la opinión pública respecto al matrimonio están dominadas, en gran medida —incluso ahora—, por las enseñanzas de la Iglesia, que sigue ejerciendo influencia de esta forma en la vida de hombres, mujeres y niños en sus inquietudes más íntimas.

Es el matrimonio como institución política lo que deseo tratar, no el matrimonio como asunto de moralidad privada de cada individuo. El matrimonio está regulado por ley, y se considera un asunto en el que la comunidad tiene derecho a interferir. Es solo la acción de la comunidad respecto al matrimonio lo que me interesa tratar: si la acción presente mejora la vida de la comunidad y, si no, de qué forma debería cambiarse.

Hay dos preguntas que formular en relación con cualquier sistema matrimonial: primera, cómo afecta al desarrollo y al carácter de los hombres y las mujeres involucrados; segunda, cuál es su influencia en el nacimiento y educación de los hijos. Estas dos preguntas son completamente distintas, y un sistema bien puede ser deseable desde uno de estos dos puntos de vista cuando es muy indeseable desde el otro. Propongo describir antes la actual ley inglesa, así como la opinión pública y la práctica en cuanto a las relaciones entre los sexos; luego, considerar sus efectos respecto a los hijos; y,

finalmente, considerar cómo podrían estos efectos, que son malos, ser obviados por un sistema que tuviera también una mejor influencia en el carácter y en el desarrollo de hombres y mujeres.

La ley inglesa se basa en la expectativa de que la gran mayoría de los matrimonios van a durar toda la vida. Un matrimonio solo puede disolverse si puede probarse que el esposo o la esposa, pero no ambos, ha cometido adulterio. En el caso en que el marido sea la «parte culpable», debe ser también culpable de crueldad o abandono. Incluso cuando se cumplen estas condiciones, en la práctica, solo pueden divorciarse los adinerados, debido a que los gastos son muy grandes.[1] Un matrimonio no puede disolverse por demencia o crimen ni por crueldad, por muy abominable que sea, ni por abandono ni por adulterio de ambas partes; y no puede disolverse por ninguna causa en absoluto si ambos, esposo y esposa, han acordado que desean disolverlo. En todos estos casos, la ley contempla que el hombre y la mujer deben seguir juntos toda la vida. Un funcionario especial, el procurador del rey, tiene como cometido evitar el divorcio cuando existe connivencia y cuando ambas partes han cometido adulterio.[2]

Este interesante sistema incorpora las opiniones que mantenía la Iglesia de Inglaterra hace unos cincuenta años, y la mayoría de los Inconformistas anglicanos de entonces y de ahora. Se apoya en la asunción de que el adulterio es pecado y en que, cuando una de las partes del matrimonio ha cometido este pecado, la otra tiene derecho a vengarse si él es rico. Pero, cuando ambas han cometido el mismo pecado, o cuando una que no lo ha cometido no siente el justo enfado, el derecho de venganza no existe. En cuanto se entiende este punto de vista, la ley —que, al principio, parece un tanto extraña— se ve perfectamente coherente. Se apoya, en general, en cuatro proposiciones: (1) las relaciones sexuales fuera del matrimonio son pecado; (2) el resentimiento por adulterio de la parte «inocente» es un horror justificado frente a una maldad; (3) este resentimiento, pero nada más, puede considerarse, con toda la razón, que hace la vida en común imposible; (4) los pobres no tienen derecho a sentimientos delicados. La Iglesia de Inglaterra, bajo la influencia de la Iglesia alta, ha dejado de creer la tercera de estas proposiciones, pero sigue creyendo en la primera y la segunda, y no hace nada activamente para mostrar que no cree en la cuarta.

El castigo por infringir la ley de matrimonio es, en parte, pecuniario; pero depende, sobre todo, de la opinión pública. Un sector más bien pequeño del público cree genuinamente que las relaciones sexuales fuera del matrimonio son infames; los que creen esto ignoran, naturalmente, la conducta de amigos que sienten de otro modo, y pueden ir por la vida sin saber cómo viven los demás o qué piensan. Este pequeño sector del público considera depravadas no solo las acciones, sino también las opiniones que sean contrarias a sus principios. Es capaz de controlar el trabajo de los políticos por medio de su influencia en las elecciones, y los votos de la Cámara de los Lores a través de la presencia de obispos. Por estos medios, gobierna la legislación y hace casi imposible cualquier cambio en la ley de matrimonio. Además, en la mayoría de los casos, puede asegurar que un hombre que infrinja abiertamente la ley de matrimonio sea despedido de su trabajo o arruinado por la deserción de sus clientes. Un médico, un abogado o un comerciante de una población rural no puede ganarse la vida ni un político puede estar en el Parlamento si es conocido públicamente por ser «inmoral». Cualquiera que sea la conducta propia de un hombre, no es probable que defienda públicamente a quienes han sido señalados, no vaya a ser que parte del rechazo caiga sobre ellos. Sin embargo, mientras un hombre no haya sido señalado, pocos harán objeciones sobre él, sea lo que sea que sepan en privado sobre su conducta en estos asuntos.

Debido a la naturaleza del castigo, recae de forma muy diferente en las distintas profesiones. Un actor o un periodista suelen escapar al castigo. Un trabajador de ciudad puede casi siempre hacer lo que guste. Un hombre con recursos, a menos que desee formar parte en la vida pública, no necesita sufrir en absoluto si ha elegido a sus amigos como es debido. Las mujeres, que antes sufrían más que los hombres, ahora sufren menos, ya que hay amplios círculos en los que no se inflige ningún castigo social, y un número, que crece muy rápido, de mujeres que no cree en el código convencional. No obstante, para la mayoría de los hombres que no pertenecen a las clases trabajadoras, el castigo sigue siendo suficientemente severo como para ser prohibitivo.

El resultado de este estado de cosas es una hipocresía generalizada, pero muy endeble, que permite muchas infracciones del código y

prohíbe solo las que han de hacerse públicas. Un hombre no puede vivir abiertamente con una mujer que no es su esposa, una mujer soltera no puede tener un hijo, y ni el hombre ni la mujer pueden acabar en el tribunal de pleitos matrimoniales. Sujeto a estas restricciones, en la práctica, hay una gran libertad. Es esta libertad en la práctica lo que hace que el estado de la ley parezca tolerable a quienes no aceptan los principios en los que se basa. Lo que ha de sacrificarse para aplacar a quienes tienen opiniones estrictas no es el placer, sino solo los hijos y la vida en común, la verdad y la honradez. No se puede suponer que este es el resultado deseado por aquellos que mantienen el código; pero, de igual modo no puede negarse que este es el resultado que, de hecho, consiguen. Las relaciones extramatrimoniales que no dan hijos y van acompañadas de cierta proporción de engaño permanecen impunes, pero aquellos que son honrados y llegan a tener hijos reciben severos castigos.

Dentro del matrimonio, los gastos que generan los hijos conducen a una limitación continuamente mayor de las familias. El límite es mayor entre los que tienen más sentido de responsabilidad paternal y más deseos de educar bien a sus hijos, puesto que es para ellos para quienes el gasto por tener hijos es más estricto. Pero, aunque el motivo económico para limitar las familias ha sido hasta ahora, probablemente, el de mayor peso, está siendo reforzado de manera constante por otro. Las mujeres están adquiriendo libertad; no libertad meramente externa y formal, sino libertad interior que les permite pensar y sentir genuinamente, no según las máximas recibidas. Para los hombres que han parloteado con seguridad de los instintos naturales de las mujeres, el resultado sería sorprendente si fueran conscientes de él. Gran cantidad de mujeres, cuando son suficientemente libres para pensar por sí mismas, no desean tener hijos o, como mucho, desean tener uno para no perderse la experiencia que aporta un hijo. Hay mujeres inteligentes y de mente activa a las que les molesta la esclavitud del cuerpo que conlleva tener hijos. Hay mujeres ambiciosas que desean tener una carrera que no deja tiempo para los hijos. Hay mujeres que aman el placer y la alegría, y mujeres que aman la admiración de los hombres; estas mujeres pospondrán la maternidad, por lo menos, hasta que se les pase la juventud. Todas estas clases de mujeres están siendo cada vez más numerosas, y puede asumirse con seguridad que su número seguirá aumentando durante muchos

años.

Es demasiado pronto para juzgar con algún grado de seguridad los efectos de la libertad de las mujeres en la vida privada y en la vida de la nación. Pero pienso que no es demasiado pronto para ver que será profundamente diferente del efecto esperado por los pioneros de los movimientos feministas. Los hombres inventaron, y las mujeres lo aceptaron con frecuencia en el pasado, una teoría según la cual las mujeres son las protectoras de la raza, su vida se centra en la maternidad y todos sus instintos y deseos se dirigen, consciente o inconscientemente, a este fin. Natacha, de Tolstói, ilustra esta teoría: es encantadora, alegre, propensa a la pasión, hasta que se casa; entonces pasa a ser meramente una madre virtuosa, sin ninguna vida intelectual. Este resultado tiene toda la aprobación de Tolstói. Debe admitirse que es muy deseable desde el punto de vista de la nación, sea lo que sea que podamos pensar de ello en relación con la vida privada. Debe admitirse también que, probablemente, es común entre las mujeres que son físicamente vigorosas y con poca cultura. Pero en Francia e Inglaterra, está siendo cada vez más raro. Cada vez hay más mujeres que consideran insatisfactoria la maternidad: no es lo que sus necesidades demandan. Y cada vez más llega a ser un conflicto entre su desarrollo personal y el futuro de la comunidad. Es difícil saber qué debería hacerse para mitigar este conflicto, pero pienso que vale la pena ver qué efectos tendrá si no se mitiga.

Debido a la combinación de prudencia económica y la libertad cada vez mayor de las mujeres, en la actualidad hay una tasa de natalidad selectiva de un tipo muy singular.[3] En Francia, la población está prácticamente estacionaria y, en Inglaterra, está sucediendo rápidamente lo mismo; esto significa que algunos sectores menguan mientras otros crecen. A menos que se dé algún cambio, los sectores que menguan acabarán prácticamente extinguidos, y la población se repondrá casi completamente con los sectores que ahora están creciendo.[4] Las secciones que menguan incluyen a toda la clase media y a los artesanos cualificados. Las que aumentan son las de los muy pobres, los holgazanes y borrachos, los de corta inteligencia —las mujeres de corta inteligencia, especialmente, tienden a ser muy prolíficas—. Hay un incremento en esos sectores de la población que todavía creen

activamente en la religión católica, tales como irlandeses y bretones, porque la religión católica prohíbe limitar la familia. Entre las clases que disminuyen, son los mejores elementos los que disminuyen con más rapidez. Los chicos de clase obrera con habilidades excepcionales pasan, gracias a las becas, a tener una carrera profesional. Naturalmente, desean casarse dentro de la clase a la que pertenecen por su formación académica, no dentro de la clase de donde proceden; pero, como no tienen dinero más allá de lo que ganan, no pueden casarse jóvenes ni permitirse una familia grande. El resultado es que, en cada generación, los mejores elementos son extraídos de las clases obreras y esterilizados artificialmente, al menos en comparación con los que se quedan. En las clases profesionales, las mujeres jóvenes que tienen iniciativa, energía o inteligencia, no tienden, en general, a casarse jóvenes o a tener más de uno o dos hijos si se casan. En el pasado, el matrimonio ha sido para una mujer el único medio obvio de ganarse la vida; la presión de los padres y el miedo a convertirse en una solterona se unían para obligar a muchas mujeres a casarse, a pesar de una completa falta de inclinación hacia los deberes de una esposa. Pero ahora, una joven de inteligencia normal puede ganarse la vida fácilmente y puede adquirir libertad y experiencia sin las ataduras permanentes a un marido y una familia con hijos. En consecuencia, si se casa, se casa tarde.

Por estas razones, si se tomara una muestra promedio de niños de la población inglesa, y se examinara a sus padres, se encontraría que la prudencia, la energía, el intelecto y la tolerancia serían menos comunes entre los padres que en la población general; mientras que la holgazanería, la debilidad mental, la estupidez y la superstición serían más comunes que en la población general. Se encontraría que los que son prudentes, activos, inteligentes o tolerantes, en realidad, dejan de renovarse generacionalmente; es decir, de media, cada uno no llega a tener dos hijos que sobrevivan a la niñez. Por otro lado, quienes poseen las cualidades opuestas tienen, de media, más de dos hijos, y más de lo necesario para su reemplazo generacional.

Es imposible calcular el efecto que esto tendrá en el carácter de la población sin tener un mayor conocimiento de la herencia del que existe en la actualidad. Pero, mientras los hijos sigan viviendo con sus padres, el ejemplo de los padres y la educación temprana deben

tener una gran influencia en el desarrollo del carácter, incluso si dejamos la herencia totalmente fuera de la ecuación. Sea lo que sea que se piense del genio, no puede haber duda de que la inteligencia, o bien por medio de la herencia, o bien por medio de la educación, tiende a transmitirse en las familias, y que la decadencia de las familias en las que es común va a disminuir el estándar intelectual de la población. Parece incuestionable que, si nuestro sistema económico y nuestros estándares morales permanecen invariables, en las próximas dos o tres generaciones habrá un rápido cambio a peor en el carácter de la población en todos los países civilizados, y una verdadera disminución numérica en los más civilizados.

La disminución de las cifras, es lo más probable, se rectificará sola con el tiempo mediante la eliminación de las características que, en la actualidad, conducen a una tasa de natalidad baja. Los hombres y las mujeres que todavía creen en la fe católica tendrán una ventaja biológica: poco a poco, se desarrollará una raza que será inmune a todos los ataques de la razón y que creerá imperturbablemente que limitar la familia conduce a las llamas del infierno. Las mujeres con intereses intelectuales, a las que les atrae el arte, la literatura o la política, que desean una carrera o que valoran su libertad, serán cada vez más raras y serán sustituidas por un apacible tipo maternal sin intereses fuera del hogar y al que no le molesta la carga de la maternidad. Este resultado (que siglos de dominación masculina se han esforzado en vano por conseguir) es probablemente la consecuencia final de la emancipación de las mujeres y de su intento de entrar en un ámbito más amplio que aquel en el que los celos de los hombres las confinaban en el pasado.

Quizá, si pudieran determinarse los datos, podría encontrarse que algo parecido ocurrió en el Imperio romano. La decadencia de la energía y de la inteligencia durante el segundo, tercero y cuarto siglos de nuestra era siempre han permanecido más o menos en el misterio. Pero hay motivo para pensar que entonces, como ahora, los mejores elementos de la población de cada generación no consiguieron reproducirse y que los menos vigorosos eran, en general, a quienes se debía la continuidad de la raza. Se podría tener la tentación de suponer que la civilización, cuando ha alcanzado cierta altura, se hace inestable y tiende a decaer debido a alguna debilidad inherente, algún fracaso al adaptar la vida del

instinto a la intensa vida intelectual de un periodo de elevada cultura. Pero tales teorías imprecisas tienen siempre algo simplista y supersticioso que hacen que no merezcan la pena como explicaciones científicas o guías de acción. No es por medio de una fórmula literaria, sino con el pensamiento minucioso y complejo, con lo que se encontrará una solución cierta.

Seamos claros primero sobre lo que deseamos. Que una población aumente no tiene importancia; al contrario, si la población de Europa fuera estacionaria, sería mucho más sencillo promover una reforma económica y evitar la guerra. Lo que es lamentable en la actualidad no es el descenso de la tasa de natalidad en sí, sino el hecho de que ese descenso es mayor en los mejores elementos de la población. No obstante, hay motivo para temer tres malos resultados en el futuro: primero, un descenso absoluto en el número de ingleses, franceses y alemanes; segundo, como consecuencia de este descenso, su supeditación a razas menos civilizadas y la extinción de sus tradiciones; tercero, un repunte de sus cifras en un plano muy inferior de civilización tras generaciones de selección de los que no tienen ni inteligencia ni previsión. Para evitar este resultado, debe detenerse de algún modo la desafortunada selectividad actual de la tasa de natalidad.

Este problema afecta a toda la civilización occidental. No hay dificultad para descubrir una solución teórica, pero hay una gran dificultad para persuadir a los hombres de que adopten una solución en la práctica, porque los efectos que hay que temer no son inmediatos y se trata de un asunto sobre el que la gente no tiene costumbre de razonar. Si alguna vez se adopta una solución racional, es probable que la causa sea la rivalidad internacional. Es obvio que, si un Estado —por ejemplo, Alemania— adoptara medios racionales para tratar este asunto, adquiriría una enorme ventaja sobre otros Estados, a menos que ellos hicieran lo mismo. Después de la guerra, es posible que las cuestiones sobre la población atraigan más atención que antes, y es probable que se estudien desde el punto de vista de la rivalidad internacional. Este motivo, a diferencia de la razón y la humanidad, es tal vez lo suficientemente fuerte para vencer las objeciones de los hombres a un tratamiento científico de la tasa de natalidad.

En el pasado, en la mayoría de los periodos y en la mayoría de las sociedades, los instintos de los hombres y mujeres les conducían a una tasa de natalidad más que suficiente; las afirmaciones de Malthus sobre la cuestión de la población habían sido bastante acertadas hasta el momento en que las escribió. Siguen siendo ciertas de las razas bárbaras y a medio civilizar, y de los peores elementos entre las razas civilizadas. Pero han acabado siendo falsas respecto a la mitad más civilizada de la población de Europa occidental y Estados Unidos. Entre ellos, el instinto ya no basta para mantener las cifras ni siquiera estacionarias.

Podemos resumir las razones para esto por orden de importancia como sigue:

El gasto por tener hijos es muy grande si los padres son concienzudos.

Un número cada vez mayor de mujeres no desea tener hijos.

Debido al exceso de mujeres, hay muchas que permanecen solteras. Estas mujeres, aunque en la práctica no están excluidas de las relaciones con hombres, el código no les permite tener hijos. En este grupo, se puede encontrar un gran número (cada vez mayor) de mujeres que se ganan la vida solas como mecanógrafas, dependientas o en otros trabajos. La guerra ha abierto muchos empleos para mujeres que antes les estaban vetados, y este cambio es probablemente solo temporal en parte.

Si se quiere poner freno a la esterilización de las mejores secciones de la población, la primera y más apremiante necesidad es la retirada de los motivos económicos por los que se limitan las familias. El gasto que supone tener hijos debería soportarlo completamente la comunidad. Su alimentación, vestido y educación debería proporcionarse no solo a los muy pobres como un asunto benéfico, sino a todas las clases como asunto de interés público. Además, una mujer que sea capaz de ganar dinero y que abandone su salario por la maternidad debería recibir del Estado una cantidad

lo más aproximada posible a lo que recibiría si no hubiera tenido hijos. La única condición para el mantenimiento por parte del Estado de la madre y de los hijos debería ser que el padre y la madre estén física y mentalmente sanos en todos los aspectos que puedan afectar a los hijos. A los que no están sanos, no se les prohibiría tener hijos, pero deberían continuar, como ahora, soportando ellos mismos los gastos por hijos.

Debería reconocerse que la ley solo se preocupa del matrimonio por la cuestión de los hijos, y debería ser indiferente a lo que se llama «moralidad», que se basa en la costumbre y en los textos bíblicos, no en cualquier consideración real de las necesidades de la comunidad. Al excedente de mujeres, a las que en la actualidad se disuade por todos los medios de tener hijos, ya no se le debería seguir disuadiendo. Si el Estado asume los gastos de los hijos tiene derecho, por motivos eugenésicos, a saber quién es el padre, y a exigir cierta estabilidad en la unión. Pero no hay razón para exigir o esperar una estabilidad que dure toda la vida, o para requerir algún motivo de divorcio más allá del consentimiento mutuo. Esto haría posible que las mujeres que, en la actualidad, deben permanecer solteras puedan tener hijos si lo desean. De este modo, podría impedirse un enorme y prescindible desperdicio y se evitaría mucha infelicidad innecesaria.

No es necesario iniciar ese sistema de repente. Podría empezar de forma provisional con determinados sectores excepcionalmente deseables de la comunidad. Luego, podría extenderse gradualmente con la experiencia de su funcionamiento derivada del primer experimento. Si se incrementara mucho la tasa de natalidad, las condiciones eugenésicas exigidas podrían ser más estrictas.

Por supuesto, hay diversas dificultades prácticas en este programa: la oposición de la Iglesia y de los defensores de la moral tradicional, el temor a debilitar la responsabilidad de los padres, y los gastos. No obstante, todo esto puede superarse. Pero queda una dificultad que parece imposible de ser superada totalmente en Inglaterra: todo el concepto es antidemocrático, ya que considera a unos hombres mejores que otros, y se exigiría que el Estado diera una mejor educación a los hijos de algunos hombres que a los hijos de otros. Esto se opone a todos los principios de política progresista de

Inglaterra. Por esta razón, difícilmente puede esperarse que un método que trate así la cuestión de la población se adopte alguna vez en su totalidad en este país. Algo de este tipo podría hacerse en Alemania, y si así fuera, garantizaría la hegemonía alemana como no lo haría una victoria meramente militar. Pero, entre nosotros, solo podemos tener la esperanza de ver que se adopta alguna parte de forma poco sistemática y, probablemente, solo después de un cambio en la estructura económica de la sociedad que elimine la mayoría de las desigualdades artificiales que los partidos progresistas, con toda razón, están intentando reducir.

Hasta aquí hemos estado considerando la cuestión de la reproducción de la raza, en vez del efecto de las relaciones sexuales a la hora de fomentar o dificultar el desarrollo de hombres y mujeres. Desde el punto de vista de la raza, lo que parece necesario es eliminar completamente las cargas económicas, debidas a los hijos, a todos los padres que no sean física o intelectualmente ineptos, y tanta libertad en la ley como sea compatible con el conocimiento público de la paternidad. Exactamente los mismos cambios parecen ser necesarios cuando se considera esta cuestión desde el punto de vista de los hombres y las mujeres a quienes afecta.

En relación con el matrimonio, como sucede en todos los demás vínculos tradicionales entre seres humanos, se está produciendo un cambio muy extraordinario, totalmente inevitable, totalmente necesario como etapa del desarrollo de una nueva vida; pero, de ningún modo, totalmente satisfactorio hasta que se haya completado. Todos los vínculos tradicionales se basaban en la autoridad —del rey, del señor feudal, del sacerdote, del padre, del marido—; todos estos vínculos, precisamente porque se basaban en la autoridad, se están disolviendo o se han disuelto ya, y la creación de vínculos nuevos que ocupen su lugar está muy incompleta hasta ahora. Por esta razón, las relaciones humanas tienen, en la actualidad, una frivolidad inusual y hacen menos de lo que hacían antes para derribar los fuertes muros del ego.

El ideal de matrimonio en el pasado dependía de la autoridad del esposo, que la esposa admitía como su derecho. El esposo era libre; la esposa era una esclava por voluntad. En todos los asuntos que

tenían que ver con el esposo y la esposa conjuntamente, se daba por sentado que la orden del esposo era la definitiva. Se esperaba que la esposa fuera fiel; mientras que, del esposo, salvo en sociedades muy religiosas, se esperaba solo que cubriera con un velo de decencia sus infidelidades. Las familias no podían limitarse, salvo por continencia, y una esposa no tenía derecho reconocido para exigir continencia, aunque sufriera por tener hijos con frecuencia.

Mientras, tanto los hombres como las mujeres creían en el derecho incuestionable del marido a la autoridad; el sistema era bastante satisfactorio y permitía a ambos cierta realización instintiva que raramente se consigue entre la gente culta de ahora. Una sola voluntad, la del marido, tenía que tomarse en cuenta, y no hacían falta las adaptaciones difíciles necesarias cuando las decisiones comunes tienen que alcanzarse por dos voluntades iguales. Los deseos de la esposa no se trataban con la seriedad suficiente para permitirles desbaratar las necesidades del esposo, y la propia esposa, a menos que fuera excepcionalmente egoísta, no buscaba el desarrollo personal ni veía en el matrimonio otra cosa que una oportunidad para desempeñar tareas. Como no buscaba ni esperaba mucha felicidad, cuando la felicidad no se alcanzaba, sufría menos que una mujer de hoy: sus sufrimientos no contenían elementos de indignación o de sorpresa, y no era fácil que se convirtieran en amargura y sensación de ultraje.

La piadosa y sacrificada mujer que nuestros antepasados elogiaban tenía su lugar en cierta concepción orgánica de la sociedad, la concepción de la jerarquía ordenada de autoridades que dominaba la Edad Media. Pertenece al mismo orden de ideas que la sirvienta fiel, el sujeto leal y el hijo ortodoxo de la Iglesia. Todo este orden de ideas se ha desvanecido en el mundo civilizado y es de esperar que se haya desvanecido para siempre, a pesar de que la sociedad que produjo era vital y, en algunas formas, llena de nobleza. El antiguo orden ha sido destruido por los nuevos ideales de justicia y libertad, empezando por la religión, pasando por la política y llegando hasta las relaciones privadas del matrimonio y la familia. Una vez formulada la pregunta «¿por qué debería la mujer someterse al hombre?», y una vez que las respuestas derivadas de la tradición y la Biblia han dejado de ser satisfactorias, ya no hay ninguna posibilidad de que se mantenga la antigua subordinación.

A cualquier hombre que tenga el poder de pensar de forma impersonal y libre, le resulta obvio, en cuanto se hace la pregunta, que los derechos de las mujeres son exactamente los mismos que los derechos de los hombres. Cualesquiera que sean los peligros y dificultades, cualquier caos temporal en que se pueda incurrir en la transición a la igualdad, las exigencias de la razón son tan insistentes y tan claras que nada que se les oponga puede esperar tener éxito durante mucho tiempo.

La libertad mutua, que es lo que se demanda en la actualidad, hace imposible la antigua forma de matrimonio. Pero todavía no se ha desarrollado una nueva forma, que será un vehículo igualmente bueno para el instinto, y una ayuda igual al crecimiento espiritual. De momento, las mujeres que son conscientes de la libertad como algo que debe protegerse son también conscientes de la dificultad que supone protegerla. El deseo de dominio es un ingrediente en las pasiones sexuales de la mayoría de los hombres, en especial de los que son fuertes y formales. Sobrevive en muchos hombres cuyas teorías son enteramente opuestas al despotismo. El resultado es una lucha por la libertad en un lado y por la vida en el otro. Las mujeres sienten que deben proteger su individualidad; los hombres sienten, a menudo sin expresarlo, que la represión del instinto que se les pide es incompatible con el vigor y la iniciativa. El choque de estas dos actitudes opuestas hace imposible toda mezcla real de estas dos personalidades; el hombre y la mujer permanecen como unidades difíciles y separadas, preguntándose continuamente si su unión les está aportando algo de valor. El resultado es que las relaciones tienden a ser banales y temporales, un placer más que la satisfacción de una profunda necesidad; una excitación, no una plenitud. La soledad fundamental en la que nacemos permanece intacta y el hambre por una camaradería interior permanece sin saciar.

No es posible una solución fácil para este problema. Es un problema que afecta, en mayor medida, a los hombres y mujeres más civilizados, y es una salida al cada vez mayor sentido de la individualidad que surge inevitablemente del progreso intelectual. Dudo de que haya alguna cura radical, excepto en alguna forma de religión, cuya fe sea tan firme y sincera como para dominar, incluso, la vida del instinto. El individuo no es el fin y el objetivo de

su propio ser: fuera del individuo, está la comunidad, el futuro de la humanidad, la inmensidad del universo en el que todas nuestras esperanzas y todos nuestros miedos son un pequeño punto. Un hombre y una mujer con respeto mutuo a la vida espiritual del otro, con la misma sensación de su propia falta de importancia junto a la vida completa del ser humano, pueden ser camaradas sin interferir en la libertad y pueden conseguir la unión del instinto sin violentar la vida del intelecto y del espíritu. Así como la religión dominaba la antigua forma de matrimonio, así debe la religión dominar la nueva. Pero debe ser una religión nueva basada en la libertad, la justicia y el amor, no en la autoridad, la ley y el fuego del infierno.

En el movimiento romántico, se ha producido un efecto nocivo en las relaciones entre hombres y mujeres al dirigir la atención a lo que debería ser un bien incidental, no el propósito por el que existen las relaciones. El amor es lo que da valor intrínseco al matrimonio y, como el arte y el pensamiento, es una de las cosas que hacen que merezca la pena conservar la vida humana. Pero, aunque no hay un buen matrimonio si no hay amor, los mejores matrimonios tienen un propósito que va más allá del amor. El amor mutuo entre dos personas está demasiado circunscrito, demasiado separado de la comunidad, para ser por sí mismo el principal propósito de una buena vida. No basta por sí mismo como generador de actividades, no es suficientemente prospectivo para constituir una existencia en la que pueda encontrarse una satisfacción final. Trae sus grandes momentos y, luego, sus tiempos que son menos grandes, que son insatisfactorios porque son menos grandes. Se convierte, tarde o temprano, en retrospectiva, en una tumba de alegrías muertas, no en un manantial de vida nueva. Este mal es inseparable de cualquier propósito que se vaya a lograr en una sencilla emoción suprema. Los únicos propósitos adecuados son los que se extienden hasta el futuro, los que nunca pueden lograrse completamente, pero siempre están creciendo y son infinitos con la infinidad del empeño humano. Y es solo cuando el amor se vincula a algún propósito infinito de este tipo cuando puede tener la seriedad y profundidad de la que es capaz.

Para la gran mayoría de los hombres y mujeres, lograr la seriedad en las relaciones sexuales es más probable a través de los hijos. Para la mayor parte de la gente, los hijos son más una necesidad que un

deseo: el instinto, en general, solo se encamina conscientemente hacia lo que antes conducía a los hijos. El deseo de tener hijos tiende a desarrollarse hacia la mediana edad, cuando la aventura de la propia existencia ha pasado, cuando las amistades de juventud parecen menos importantes de lo que fueron en otro tiempo, cuando la posibilidad de una edad avanzada y solitaria empieza a aterrorizar y el sentimiento de no ser partícipe del futuro se hace opresivo. Entonces, quienes mientras eran jóvenes no tenían el sentimiento de que los hijos llenarían sus necesidades, empiezan a lamentar su desdén hacia lo normal y a envidiar a conocidos a quienes antes habían considerado convencionales. Pero, debido a causas económicas, a menudo, es imposible para los jóvenes —especialmente, para los mejores de los jóvenes— tener hijos sin sacrificar cosas de vital importancia para su propia vida. Y así pasa la vida, y la necesidad se siente demasiado tarde.

Las necesidades sin los deseos correspondientes se han hecho cada vez más comunes a medida que la vida se ha desarrollado de manera diferente a la existencia primitiva de la que derivan nuestros instintos, y a la que todavía están muy adaptadas, más que a la vida actual. Una necesidad insatisfecha produce, al final, tanto dolor y tanta deformación del carácter como si hubiera estado asociada con un deseo consciente. Por esta razón, así como por la raza, es importante eliminar los incentivos económicos actuales para no tener hijos. No hay ninguna necesidad de apremiar a tener hijos a quienes no se sienten inclinados a ello, pero es necesario no poner obstáculos en el camino a quienes no tienen esa falta de inclinación.

Al hablar de la importancia de preservar la seriedad de las relaciones de hombres y mujeres, no pretendo sugerir que las relaciones que no son serias sean siempre dañinas. La moral tradicional se ha equivocado al poner el acento en lo que no debería suceder, en vez de en lo que sí debería suceder. Lo importante es que los hombres y mujeres deberían encontrar, tarde o temprano, la mejor relación de la que sea capaz su naturaleza. No siempre es posible saber por adelantado qué será lo mejor o estar seguro de no haber omitido lo mejor si se rechaza todo lo que es dudoso. Entre las razas primitivas, un hombre desea una hembra, una mujer desea un macho, y no hay un indicador de que uno sea un compañero más

adecuado que otro. Sin embargo, con la complejidad cada vez mayor de disposición que la vida civilizada trae, se hace cada vez más difícil encontrar al hombre o a la mujer que dé felicidad, y cada vez más necesario hacer que no sea demasiado difícil reconocer un error.

La ley actual del matrimonio es herencia de un tiempo más simple y se apoya, en lo principal, en temores irracionales y en el desprecio por todo lo que es delicado y difícil en la vida del intelecto. Debido a esta ley, gran cantidad de hombres y mujeres están condenados, en cuanto a sus relaciones evidentes se refiere, a la asociación a un compañero totalmente desagradable con todo el amargo conocimiento de que la huida es prácticamente imposible. En estas circunstancias, con frecuencia, se buscan relaciones más felices con otros, pero han de ser clandestinas, sin una vida en común y sin hijos. Aparte de la gran maldad de ser clandestinas, esas relaciones tienen un inconveniente casi inevitable. Es probable que enfaticen excesivamente el sexo, que sean excitantes y perturbadoras; y es difícilmente posible que den una auténtica satisfacción al instinto. Es la combinación de amor, hijos y una vida en común lo que hace la mejor relación entre un hombre y una mujer. La ley actual confina a los hijos y a la vida en común dentro de los límites de la monogamia, pero no puede confinar al amor. Al obligar a muchos a separar el amor de los hijos y la vida en común, la ley entorpece su vida, evita que alcancen la plena medida de su posible desarrollo e impone una tortura completamente innecesaria a quienes no les satisface hacerse frívolos.

Para resumir: el actual estado de la ley, de la opinión pública y de nuestro sistema económico tiende a degradar la calidad de la raza haciendo a la peor mitad de la población padres de más de la mitad de la siguiente generación. Al mismo tiempo, las demandas de libertad de las mujeres están haciendo de la antigua forma de matrimonio un obstáculo para el desarrollo tanto de los hombres como de las mujeres. Hace falta un sistema nuevo si queremos que las naciones europeas no degeneren y que las relaciones de hombres y mujeres tengan la fuerte felicidad y seriedad orgánica que poseían los mejores matrimonios del pasado. Este sistema nuevo ha de basarse en el hecho de que tener hijos es un servicio a la comunidad, y no debería exponerse a los padres a gravosos castigos

pecuniarios. Tendrá que reconocer que ni a la ley ni a la opinión pública deberían interesarles las relaciones privadas de los hombres y las mujeres, salvo en lo que se refiere a los hijos. Debería eliminar los incentivos para que las relaciones sean clandestinas y sin hijos. Debería admitir que, aunque la monogamia durante toda una vida es lo mejor cuando funciona, el incremento de la complejidad de nuestras necesidades hace que cada vez sea más frecuente un fracaso, para el que el divorcio es la mejor medida preventiva. En esto, como en cualquier otra cosa, la libertad es la base de la sabiduría política. Y cuando se ha ganado la libertad, lo que queda por desear debe dejarse a la conciencia y a la religión de cada hombre y cada mujer.

7

LA RELIGIÓN Y LAS IGLESIAS

Casi todos los cambios que ha emprendido el mundo desde el final de la Edad Media se deben al descubrimiento y difusión de nuevos conocimientos. Fue la causa principal del Renacimiento, de la Reforma protestante y de la Revolución Industrial. Fue también, muy directamente, la causa de la decadencia de la religión dogmática. El estudio de los textos clásicos y de la historia de la Iglesia primitiva, de la astronomía y la física copernicanas, y de la biología y la antropología comparativa darwinianas, cada uno a su vez, ha echado abajo alguna parte del edificio del dogma católico, hasta el punto de que, para casi todas las personas pensantes e instruidas, lo máximo que se podría defender es algún espíritu interior, alguna esperanza vaga y algún sentimiento no muy definido de obligación moral. Este resultado podría tal vez haber quedado limitado a la minoría culta por el hecho de que las Iglesias se han opuesto, casi en todas partes, al progreso político con la misma dureza con la que se han opuesto al progreso del pensamiento. El conservadurismo político ha llevado a las Iglesias a un conflicto con cualquier cosa de las clases obreras que tuviera vigor, y ha difundido el pensamiento libre en amplios círculos que en caso contrario podrían haber permanecido ortodoxos durante siglos. La decadencia de la religión dogmática es, para bien o para mal, uno de los hechos más importantes del mundo moderno. Sus efectos apenas han empezado a mostrarse: es imposible decir qué serán, pero seguro que serán profundos y de gran alcance.

La religión es, en parte, personal y, en parte, social: para el protestantismo es, ante todo, personal; para el catolicismo, ante todo, social. Solo cuando ambos elementos se mezclan íntimamente, la religión se convierte en una poderosa fuerza capaz de moldear la

sociedad. La Iglesia católica, tal y como existía desde los tiempos de Constantino hasta la Reforma, representaba una mezcla que habría parecido increíble si no se hubiera conseguido de verdad: la mezcla de Cristo y César, de la moral de la sumisión humilde con el orgullo de la Roma imperial. Quienes amaban a uno podían encontrarlo en la Tebaida; quienes amaban al otro podían admirarlo en la pompa de los arzobispos metropolitanos. En san Francisco y en Inocencio III, se siguen representando los mismos dos lados de la Iglesia; pero, desde la Reforma protestante, la religión personal ha estado cada vez más fuera de la Iglesia católica, mientras que la religión que ha permanecido católica ha sido cada vez más un asunto de instituciones, de política y de continuidad histórica. Esta división ha debilitado la fuerza de la religión: las instituciones religiosas no se han visto fortalecidas por el entusiasmo y la determinación de los hombres en quienes la religión personal es fuerte y estos hombres no han encontrado sus enseñanzas difundidas y afianzadas por el poder de las instituciones eclesiásticas.

La Iglesia católica logró, durante la Edad Media, la sociedad más orgánica y la síntesis interior más armoniosa del instinto, la mente y el espíritu que el mundo occidental haya conocido jamás. San Francisco de Asís, Tomás de Aquino y Dante representan la cumbre en cuanto al desarrollo individual. Las catedrales, las órdenes mendicantes y el triunfo del papado sobre el imperio representan su éxito político supremo. Pero la perfección que se había conseguido fue una perfección limitada: el instinto, la mente y el espíritu sufrieron restricciones para encajar en el patrón; los laicos se encontraron sujetos a la Iglesia en formas que les amargaban; y la Iglesia usaba su poder para la rapacidad y la opresión. La síntesis perfecta era enemiga del nuevo desarrollo y, después de los tiempos de Dante, todo lo que estaba vivo en el mundo, para ganar su derecho a vivir, tenía antes que luchar contra los representantes del antiguo orden. Esta lucha no ha terminado incluso ahora. Solo cuando haya terminado completamente, tanto en el mundo externo de la política como en el mundo interno de los pensamientos de los hombres, será posible que una nueva sociedad orgánica y una nueva síntesis interior tomen el lugar que tuvo la Iglesia durante mil años.

La profesión del clérigo adolece de dos causas, una de las cuales es compartida con algunas otras profesiones, mientras la otra es

característica de su profesión. La causa característica es la convención de que los clérigos son más virtuosos que el resto de los hombres. Cualquier selección promedio de la humanidad, separándola y diciendo que supera a los demás en virtud, debe tender a caer por debajo de ese promedio. Este es un tópico antiguo que se refería a los príncipes y a quienes se les solía llamar «el grande»; pero no es menos cierto en lo que atañe a miembros del clero que no son, genuinamente y por naturaleza, mejores que la media como se supone convencionalmente que son. La otra fuente de daño a la profesión del clérigo son los legados. La propiedad que solo está a disposición de quienes sostendrán una institución establecida tiene una tendencia a deformar los juicios de los hombres en cuanto a la excelencia de la institución. La tendencia se agrava cuando la propiedad se asocia a la consideración social y a las oportunidades de un poder insignificante. Lo peor es cuando la institución está atada por ley a un credo antiguo, casi imposible de cambiar y, sin embargo, fuera de contacto con el pensamiento sin trabas de la actualidad. Todas estas causas se combinan para perjudicar a la fuerza moral de la Iglesia.

No es tanto que el credo de la Iglesia sea el equivocado. Lo que falla es la mera existencia de un credo. En cuanto los ingresos, la posición y el poder dependen de la aceptación de no importa qué credo, la honradez intelectual se pone en peligro. Los hombres se dirán que está justificada una aprobación formal por el bien que les permitirá hacer. No se dan cuenta de que, en aquellos cuya vida intelectual tiene algún vigor, la pérdida de toda la integridad intelectual pone fin al poder de hacer el bien al producir, gradualmente, en todas las direcciones, una incapacidad para ver la verdad con simplicidad. La rigurosidad de la disciplina de partido ha introducido el mismo mal en la política; ahí, debido a que el mal es en comparación nuevo, es visible para muchos que piensan que no tiene importancia en lo que se refiere a la Iglesia. Pero el mal es mayor en lo que se refiere a la Iglesia, porque la religión tiene más importancia que la política, y porque es más necesario que los defensores de la religión estén completamente libres de toda mácula.

Los males que hemos sometido a consideración parecen inseparables de la existencia del sacerdocio profesional. Si la

religión no ha de ser perjudicial en un mundo que cambia rápidamente, debe ser dirigida —como en los cuáqueros— por hombres que desempeñan otras ocupaciones durante la semana, que realizan su trabajo religioso por entusiasmo, sin recibir ningún pago. Y estos hombres, puesto que conocen el mundo cotidiano, no es probable que caigan en la remota moral que nadie considera adecuada para la vida corriente. Al ser libres, no estarán obligados a llegar a determinadas conclusiones decididas de antemano, sino que serán capaces de analizar cuestiones morales y religiosas con sinceridad y sin sesgos. Excepto en una sociedad estacionaria, no se puede vivir una vida religiosa o un soporte real para el espíritu a menos que esté libre de la pesadilla del sacerdocio profesional.

Es en gran parte por estas razones por lo que tan poco de lo que tiene valor en la moral y la religión procede hoy en día de los hombres que son prominentes en el mundo religioso. Es verdad que, entre los creyentes profesos, hay muchos que son totalmente sinceros, que sienten todavía la inspiración que trajo la cristiandad antes de que se debilitara por el progreso del conocimiento. Estos creyentes sinceros son valiosos para el mundo porque mantienen viva la convicción de que la vida del espíritu es lo más importante para los hombres y las mujeres. Algunos de ellos, en todos los países que están ahora en guerra, tienen el valor de predicar paz y amor en el nombre de Cristo, y han hecho lo que está en su mano para mitigar la amargura del odio. A estos hombres, se les deben todos los elogios y, sin ellos, el mundo sería incluso peor de lo que es.

Pero no es por medio de los creyentes incluso más sinceros y valerosos de la religión tradicional como puede llegar un nuevo espíritu al mundo. No es a través de ellos como la religión puede volver a quienes la han perdido porque su intelecto estaba activo, no porque su espíritu estuviera muerto. Los creyentes de la religión tradicional necesariamente miran al pasado, no hacia el futuro, para buscar inspiración. Buscan la sabiduría en las enseñanzas de Cristo; lo que, por más admirable que sea, sigue siendo totalmente inadecuado para muchos de los asuntos sociales y espirituales de la vida moderna. El arte, el intelecto y todos los problemas de gobierno se ignoran en los evangelios. Quienes —como Tolstói— se esfuerzan en serio en tener los evangelios como guía para la vida están obligados a considerar al ignorante campesino como el mejor

tipo de hombre y a dejar a un lado las cuestiones políticas con un anarquismo extremo e imposible de llevar a cabo.

Si una visión religiosa de la vida y del mundo va a reconquistar alguna vez los pensamientos y sentimientos de los hombres y mujeres de pensamiento libre, mucho de lo que se acostumbra a asociar con la religión tendrá que descartarse. El primero y más grande cambio que se requiere consiste en establecer una moralidad de iniciativa, no una moralidad de sumisión; una moralidad de esperanza, en vez de una de temor, de cosas que hacer, en lugar de cosas que dejar sin hacer. El deber de un hombre no es solo ir por el mundo de forma que escape de la ira de Dios. El mundo es nuestro mundo, y depende de nosotros hacer de él un cielo o un infierno. El poder es nuestro, y el reino y la gloria serían nuestros también si tuviéramos el valor y la visión para crearlos. La vida religiosa que debemos buscar no será una de solemnidad ocasional y prohibiciones supersticiosas, no será triste o ascética; le preocuparán poco las reglas y la conducta. Se inspirará, quizá, en una visión de la vida humana y estará feliz con la alegría de la creación, viviendo en un mundo con gran libertad de iniciativa y esperanza. Amará a la humanidad no por lo que es para el ojo externo, sino por lo que la imaginación muestra que es su potencial. No estará tan ávida por condenar, sino que alabará el logro positivo, en lugar de una negativa falta de pecados, la alegría de la vida, el afecto espontáneo, la visión creativa, por las que el mundo puede rejuvenecer y hacerse hermoso y lleno de vigor.

«Religión» es una palabra que tiene muchos significados y una larga historia. En su origen, tenía que ver con determinados ritos heredados de un pasado remoto, ejecutados por alguna razón olvidada ya desde muy atrás y asociada, de vez en cuando, con diversos mitos para explicar su supuesta importancia. Una gran parte de esto aún pervive. Un hombre religioso es uno que va a la iglesia, un comulgante, uno que «practica», como lo llaman los católicos. Cómo se comporta aparte de eso o cómo siente en relación con la vida y con el lugar del hombre en el mundo no tiene que ver con la cuestión de si es «religioso» en este sencillo pero históricamente correcto sentido. Muchos hombres y mujeres son religiosos en este sentido sin tener en su naturaleza nada que merezca ser llamado «religión» en el sentido en el que yo uso esta

palabra. La mera familiaridad con el servicio en la iglesia les ha hecho impermeables a él; no son conscientes de toda la historia y experiencia humana con la que se ha enriquecido la liturgia y permanecen indiferentes a las palabras mecánicamente repetidas del evangelio, que condenan casi todas las actividades de quienes se dicen discípulos de Cristo. Este destino debe superar cualquier rito habitual: es imposible que continúe produciendo mucho efecto después de haber sido representado tan a menudo que ha llegado a ser mecánico.

Las actividades de los hombres pueden derivarse, en general, de tres fuentes, en realidad no separadas drásticamente entre sí, pero suficientemente diferenciadas para merecer nombres distintos. Las tres fuentes a las que me refiero son el instinto, el intelecto y el espíritu, y de estos tres es la vida del espíritu la que conforma la religión.

La vida del instinto incluye todo lo que el hombre comparte con los animales inferiores, todo lo que está relacionado con la autoconservación y la reproducción, así como los deseos e impulsos derivados de estas. Incluye la vanidad y el amor por la posesión, el amor a la familia e, incluso, buena parte de lo que hace el amor al país. Incluye todos los impulsos que están esencialmente relacionados con el éxito biológico propio o del grupo al que se pertenece —porque, entre los animales gregarios, la vida del instinto incluye al grupo—. Los impulsos que incluye puede que, de hecho, no consigan el éxito y puede que, a menudo, militen contra él; pero son, sin embargo, para los que el éxito es la raison d'être, los que expresan la naturaleza animal del hombre y su posición entre un mundo de competidores.

La vida del intelecto es la vida de la búsqueda del conocimiento, desde la simple curiosidad infantil hasta los grandes esfuerzos del pensamiento. La curiosidad existe en los animales y sirve a un propósito biológico obvio; pero es solamente en los hombres donde va más allá de la investigación de cosas concretas que pudieran ser comestibles o venenosas, amigables u hostiles. La curiosidad es el impulso primigenio a partir del cual se ha construido todo el edificio del conocimiento científico. El conocimiento ha resultado tan útil que la mayor parte de su adquisición real ya no está

motivada por la curiosidad; en la actualidad, hay innumerables razones que contribuyen a fomentar la vida intelectual. No obstante, el amor directo al conocimiento y la aversión al error todavía juegan un papel muy importante, especialmente con los que tienen más éxito en el aprendizaje. Ningún hombre adquiere mucho conocimiento a menos que la propia adquisición le resulte grata, aparte de cualquier conciencia sobre el uso que pueda darle a ese conocimiento. El impulso para adquirir conocimiento y las actividades que se centran a su alrededor constituyen lo que yo llamo «la vida del intelecto». La vida del intelecto consiste en el pensamiento, que es total o parcialmente impersonal, en el sentido de que se ocupa de los objetos por sí mismos y no meramente por su relación con nuestra vida instintiva.

La vida del espíritu se centra en torno al sentimiento impersonal, como la vida del intelecto se centra en torno al pensamiento impersonal. En este sentido, todo el arte pertenece a la vida del espíritu, aunque su grandeza deriva de estar también íntimamente vinculado con la vida del instinto. El arte parte del instinto y se eleva a la región del espíritu; la religión parte del espíritu e intenta dominar e informar la vida del instinto. Es posible sentir el mismo interés en las alegrías y penas de los demás que en las nuestras, amar y odiar independientemente de toda relación con nosotros mismos, preocuparse por el destino del hombre y la evolución del universo sin un solo pensamiento de que estamos involucrados personalmente. El respeto y la veneración, el sentido de una obligación hacia la humanidad, el sentimiento de obligatoriedad y actuación bajo las órdenes que la religión tradicional ha interpretado como de inspiración divina, todo pertenece a la vida del espíritu. Y a mayor profundidad que todo esto, se encuentra el sentido de un misterio medio revelado, de una sabiduría y gloria ocultas, de una visión transfiguradora en la que las cosas comunes pierden su importancia sólida y se convierten en un fino velo tras el cual la verdad suprema del mundo apenas puede verse. Tales sentimientos son el origen de la religión y, si murieran, la mayor parte de lo que es lo mejor desaparecería de la vida.

El instinto, el intelecto y el espíritu son esenciales para una vida plena; cada uno posee su propia excelencia y su propia corrupción. Cada uno puede alcanzar una excelencia espuria a costa de los

demás; cada uno tiene tendencia a cercenar algo de los demás; pero, en la vida que va a buscarse, los tres se desarrollarán en coordinación e íntimamente mezclados en un todo único y armonioso. Entre los hombres poco civilizados, el instinto es supremo, y el intelecto y el espíritu apenas existen. Entre los hombres cultos de la actualidad, el intelecto está desarrollado, por regla general, a costa tanto del instinto como del espíritu, lo que produce una curiosa inhumanidad y falta de vida, una insuficiencia de deseos tanto personales como impersonales, que conduce al cinismo y a la tendencia destructiva intelectual. Entre los ascéticos y la mayor parte de los que se denominarían «santos», la vida del espíritu se ha desarrollado a costa del instinto y del intelecto, y ha dado lugar a una perspectiva que es imposible para quienes tienen una vida animal sana y quienes aman el pensamiento activo. No es en ninguno de estos desarrollos unilaterales donde podemos hallar sabiduría o una filosofía que traiga nueva vida al mundo civilizado.

Entre los hombres y mujeres civilizados de la actualidad, es extraño encontrar instinto, intelecto y espíritu en armonía. Muy pocos han conseguido una filosofía práctica que dé a cada uno su debido lugar; por lo general, el instinto está en guerra con el intelecto o el espíritu, y el intelecto y el espíritu están en guerra el uno con el otro. Estos conflictos obligan a hombres y mujeres a dirigir buena parte de su energía hacia el interior, en lugar de ser capaces de emplearla toda en actividades objetivas. Cuando un hombre logra una paz interior precaria por la derrota de una parte de su naturaleza, su fuerza vital resulta afectada y su desarrollo ya no es completamente sano. Para que los hombres permanezcan completos, es muy necesario que consigan una reconciliación entre instinto, intelecto y espíritu.

El instinto es el origen de la vitalidad, el lazo que une la vida del individuo con la vida de la raza, la base de todo el sentido profundo de unión con los demás y el medio por el cual la vida colectiva nutre la vida de las unidades individuales. Pero el instinto por sí mismo nos deja impotentes para controlar las fuerzas de la naturaleza, o bien en nosotros mismos, o bien en nuestro entorno físico, y nos mantiene sometidos al mismo impulso irreflexivo por el cual crecen los árboles. El intelecto nos puede liberar de esta esclavitud por medio del poder del pensamiento impersonal, que

nos permite juzgar críticamente los propósitos puramente biológicos hacia los que tiende el instinto de forma más o menos ciega. Pero el intelecto, en sus relaciones con el instinto, es meramente crítico: hasta donde el instinto se refiere, la actividad deseleccionada del intelecto es capaz de ser destructiva y de generar cinismo. El espíritu es un antídoto para el cinismo del intelecto: universaliza las emociones que surgen del instinto y, al universalizarlas, las hace impermeables a la crítica del intelecto. Y cuando el pensamiento es nutrido por el espíritu, pierde su cualidad cruel y destructiva; ya no promociona la muerte del instinto, sino solo su purificación de la insistencia y de la crueldad, y su liberación de los muros de la prisión de la circunstancia accidental. Es el instinto el que da fuerza, el intelecto el que da los medios para dirigir la fuerza hacia los fines deseados y el espíritu el que sugiere usos impersonales de la fuerza de una clase que el pensamiento no pueda desacreditar por medio de la crítica. Esto es un esbozo de las partes que el instinto, el intelecto y el espíritu desempeñarían en una vida armoniosa.

Instinto, intelecto y espíritu son cada uno de ellos una ayuda para los otros cuando su desarrollo es libre y no está viciado; pero, cuando la corrupción llega a uno de los tres, no solo fracasa ese, sino que los demás también resultan envenenados. Los tres deben desarrollarse juntos. Y si van a alcanzar su estatura plena en un hombre o una mujer, no se debe aislar a ese hombre o a esa mujer, sino que debe pertenecer a una sociedad donde el desarrollo no sea interrumpido ni desviado.

La vida del instinto, cuando no está restringida por el intelecto o el espíritu, consiste en ciclos instintivos que empiezan con impulsos hacia actos más o menos firmes, y pasan a la satisfacción de necesidades a través de las consecuencias de estos actos impulsivos. El impulso y el deseo no son dirigidos hacia el ciclo completo, sino solo hacia su inicio: el resto se deja a causas naturales. Deseamos comer, pero no deseamos que nos den el alimento a menos que seamos valetudinarios. Sin embargo, sin la nutrición, comer es un mero placer pasajero, no es parte del impulso general hacia la vida. Los hombres desean el coito pero, en general, no sienten el deseo fuerte o frecuente de tener hijos. Aunque sin la esperanza de los hijos y su realización ocasional, el coito continúa siendo para la mayoría de las personas un placer aislado y separado, no de

unificación de su vida personal con la vida de la humanidad, no en línea con los propósitos centrales por los que vive y no capaz de traerles ese sentido profundo de plenitud que comporta llevar algo a término por medio de los hijos. La mayoría de los hombres, a menos que su impulso esté atrofiado por el desuso, sienten el deseo de crear algo, grande o pequeño, según su capacidad. Algunos pocos pueden satisfacer este deseo: algunos hombres felices pueden crear un imperio, una ciencia, un poema, un cuadro. Los científicos, que tienen menos dificultad que cualesquiera otros para encontrar una salida a su creatividad, son los más felices de los hombres inteligentes del mundo moderno, ya que su actividad creativa les permite satisfacción completa para el intelecto y el espíritu, así como para el instinto de creación.[1] En ellos, se va a ver el inicio del nuevo modo de vida que ha de buscarse; en su felicidad, tal vez, podemos encontrar el germen de una futura felicidad para toda la humanidad. El resto, con pocas excepciones, están coartados en sus impulsos creativos. No pueden edificar su propia casa ni hacer su propio jardín ni dirigir su propio trabajo para producir lo que su libre elección les llevaría a producir. De esta forma, el instinto de creación, que debe conducir a la vida del intelecto y el espíritu, es frenado y apartado. Con demasiada frecuencia, se orienta hacia la destrucción como única forma de acción eficaz que sigue siendo posible. De su derrota, crece la envida y, de la envida, crece el impulso para destruir la creatividad de los hombres más afortunados. Esta es una de las mayores fuentes de corrupción de la vida del instinto.

La vida del instinto es importante no solo por sí misma o por la utilidad directa de las acciones que inspira; sino también porque, si es insatisfactoria, la vida del individuo se aparta y se separa de la vida general del hombre. Todo el sentido realmente profundo de unidad con otros depende del instinto, de la cooperación o el acuerdo con algún propósito instintivo. Esto es más obvio en las relaciones de hombres y mujeres y de padres e hijos, pero también es cierto en relaciones más amplias. Esto es cierto en grandes asambleas dominadas por una fuerte emoción común e, incluso, en una nación entera en tiempos de tensión. Es parte de lo que hace el valor de la religión como institución social. Donde este sentimiento está completamente ausente, otros seres humanos parecen distantes y apartados. Cuando se frustra activamente, otros seres humanos se

convierten en objetivos de hostilidad instintiva. La actitud distante o la hostilidad instintiva pueden quedar ocultas por el amor religioso, que puede darse a todos sin tener en cuenta su relación con nosotros mismos. Pero el amor religioso no salva el abismo que separa al hombre del hombre: mira al otro lado del abismo, ve a los otros con compasión o simpatía impersonal, pero no vive con la misma vida con la que viven ellos. Únicamente el instinto puede hacer esto, pero solo cuando es fructífero, cuerdo y directo. Para este fin, es necesario que los ciclos instintivos sean completados a menudo, no interrumpidos en mitad de su recorrido. En la actualidad, se interrumpen constantemente, en parte por propósitos que entran en conflicto con ellos por razones económicas u otras, en parte por la búsqueda del placer, que escoge la parte más agradable del ciclo y evita las demás. De esta forma, al instinto se le roba su importancia y seriedad; es incapaz de producir cualquier plenitud real, sus demandas son cada vez más excesivas y la vida deja de ser un todo con un solo movimiento, y se convierte en una serie de momentos inconexos (algunos de ellos, placenteros; la mayoría de ellos, llenos de hastío y desánimo).

La vida del intelecto, aunque sumamente excelente en sí misma, no puede llevar salud a la vida del instinto, excepto cuando resulta en una salida no demasiado difícil para el instinto de creación. En otros casos está, por lo general, demasiado separada del instinto, demasiado independiente, demasiado desposeída del crecimiento interior para permitir un vehículo para el instinto o un medio de hacerlo sutil y refinado. Aunque es en su esencia impersonal e independiente, el instinto es en su esencia personal y está unido a circunstancias particulares: entre los dos, a menos que ambos alcancen un nivel alto, hay una guerra que no es fácil apaciguar. Esta es la razón fundamental para el vitalismo, el futurismo, el pragmatismo y las demás diversas filosofías que se anuncian vigorosas y viriles. Todas estas representan el intento de encontrar un modo de pensamiento que no sea hostil al instinto. El intento, en sí mismo, es merecedor de elogio, pero la solución ofrecida es demasiado superficial. Lo que se propone equivale a una subordinación del pensamiento al instinto, una negativa a permitir que el pensamiento logre su propio ideal. El pensamiento que no supera lo que es personal no es pensamiento en un sentido estricto: es meramente un uso más o menos inteligente del instinto. Son el

pensamiento y el espíritu los que elevan al hombre por encima del nivel de los brutos. Al descartarlos, podemos perder la verdadera excelencia del hombre, pero no podemos adquirir la excelencia de los animales. El pensamiento debe alcanzar su pleno crecimiento antes de intentar una reconciliación con el instinto.

Cuando el pensamiento refinado y el instinto sin refinar coexisten, como lo hacen en muchos intelectuales, el resultado es una completa incredulidad en cualquier bien importante que vaya a lograrse con la ayuda del instinto. Según su posición, algunos de estos hombres descartarán el instinto tanto como les sea posible y se harán ascetas, mientras que otros lo aceptarán como una necesidad y lo degradarán y separarán de todo lo que es realmente importante en su vida. Cualquiera de estos recorridos evita que el instinto permanezca vital o que se vincule con otros; cualquiera de los dos produce una sensación de soledad física, un abismo a través del cual los intelectos y los espíritus de otros pueden hablar, pero no sus instintos. Para muchísimos hombres, el instinto de patriotismo cuando estalló la guerra fue el primer instinto que salvó el abismo, el primero que les hizo sentir una unidad realmente profunda con los demás. Este instinto —precisamente porque, en su forma intensa, era nuevo y no estaban familiarizados con él— permaneció sin ser infectado por el pensamiento, sin paralizarse o desvitalizarse por la duda y la fría indiferencia. El sentido de unidad que trajo es capaz de ser traído por la vida instintiva de tiempos más normales si el pensamiento y el espíritu no le son hostiles. Y mientras este sentido de unidad esté ausente, ni el instinto y el espíritu pueden estar en armonía, ni la vida de la comunidad tiene el vigor y las semillas del crecimiento nuevo.

La vida del intelecto, debido a su indiferencia, tiende a separar a un hombre interiormente de los demás hombres, siempre y cuando no esté equilibrado por la vida del espíritu. Por esta razón, el intelecto sin el espíritu puede corromper al instinto o atrofiarlo, pero no puede añadir excelencia alguna a la vida del instinto. En este terreno, algunos hombres son hostiles al pensamiento. Pero es inútil intentar evitar el desarrollo del pensamiento, que tiene su propia insistencia; y si se le frena en las direcciones a las que tiende de forma natural, tomará otras direcciones donde es más dañino. Y el pensamiento es, en sí mismo, como el de un dios: si la oposición

entre pensamiento e instinto fuera irreconciliable, sería el pensamiento el que debería vencer. Pero esta oposición no es irreconciliable: todo lo que hace falta es que tanto el pensamiento como el instinto sean nutridos por la vida del espíritu.

Para que la vida humana tenga vigor, es necesario que los impulsos instintivos sean fuertes y directos; pero, para que la vida humana sea buena, estos impulsos deben estar dominados y controlados por los deseos menos personales e inflexibles, menos propensos a encaminar al conflicto que los que inspira el instinto en solitario. Se necesita algo impersonal y universal, además de lo que surge del principio de crecimiento individual. Es esto lo que la vida del espíritu da.

El patriotismo ofrece un ejemplo de la clase de control que se necesita. El patriotismo está compuesto por muchos sentimientos e impulsos instintivos: el amor al hogar, el amor a aquellos cuyas costumbres y opiniones se parecen a las nuestras, al impulso de cooperación en un grupo, al sentido del orgullo por los logros del grupo al que pertenecemos. Todos estos impulsos y deseos, como todo lo que pertenece a la vida del instinto, son personales en el sentido de que los sentimientos y las acciones que inspiran hacia los otros están determinadas por la relación de esos otros con nosotros, no con lo que esos otros son intrínsecamente. Todos estos impulsos y deseos se unen para dar lugar a un amor al propio país del hombre que está más profundamente implantado en la fibra de su ser y más estrechamente unido a su fuerza vital que cualquier amor no enraizado en el instinto. Pero si el espíritu no interviene para generalizar el amor al país, la exclusividad del amor instintivo lo convierte en una fuente de odio a los demás países. Lo que el espíritu puede lograr es hacer que nos demos cuenta de que los demás países son igualmente merecedores de amor, de que el afecto vital que nos hace amar a nuestro propio país nos revela que merece ser amado y de que solo la pobreza de nuestra naturaleza nos impide amar a todos los países como amamos al nuestro. De esta forma, el amor instintivo puede extenderse en la imaginación y puede desarrollarse un sentido del valor de toda la humanidad, que es más vivo e intenso que cualquiera que sea posible para aquellos cuyo amor instintivo sea débil. El intelecto solo nos puede mostrar que es irracional que amemos a nuestro propio país por encima de

cualquier otro; puede debilitar el patriotismo, pero no puede fortalecer el amor a toda la humanidad. Solo el espíritu puede hacer esto, extendiendo y universalizando el amor que nace del instinto. Y al hacer esto, frena y purifica lo que sea insistente o inflexible u opresivamente personal en la vida del instinto.

La misma extensión a través del espíritu es necesaria con otros amores instintivos si el pensamiento no los debilita o corrompe. El amor del marido y la mujer es capaz de ser algo muy bueno y, cuando los hombres y las mujeres son lo suficientemente primitivos, solo es necesario el instinto y la buena suerte para alcanzar cierta perfección limitada. Pero, a medida que el pensamiento empieza a reivindicar su derecho a criticar al instinto, la antigua simplicidad se hace imposible. El amor del marido y la mujer, tal y como el instinto desenfrenado lo deja, es demasiado íntimo y personal para oponer resistencia a las lanzas de la sátira, hasta que sea enriquecido por la vida del espíritu. La imagen romántica del matrimonio, en la que nuestros padres y madres dijeron que creían, no sobrevivirá a un recorrido imaginario por una calle de las afueras, con una pareja en el interior cada casa, cada pareja felicitándose cuando cruza por primera vez el umbral, porque podrá amarse en paz, sin que los demás interrumpan, sin contacto con el frío mundo exterior. La separación y la rigidez, los delicados nombres para las cobardías y las tímidas vanidades encerradas dentro de las cuatro paredes de miles y miles de pequeñas casas se presentan fría y despiadadamente a aquellos en quienes el intelecto es dominante a costa del espíritu.

Nada es bueno en la vida de un ser humano, excepto lo mejor que su naturaleza puede conseguir. A medida que los hombres avanzan, las cosas que eran buenas dejan de ser buenas, simplemente porque algo mejor es posible. Así es con la vida del instinto: para aquellos cuya vida intelectual es fuerte, una buena parte de lo que era realmente bueno mientras el intelecto estaba menos desarrollado ha pasado ahora a ser malo simplemente por el mayor grado de verdad en su perspectiva del mundo. El hombre instintivo enamorado siente que su emoción es única, que la dama de su corazón posee perfecciones que ninguna otra mujer igualaría jamás. El hombre que ha adquirido el poder del pensamiento impersonal se da cuenta, cuando está enamorado, de que es uno de entre millones de

hombres enamorados en ese momento, de que solo uno de entre todos esos millones puede tener razón al pensar que su amor es supremo y de que no es probable que ese uno sea él. Percibe que ese estado de enamoramiento en aquellos cuyo instinto no está afectado por el pensamiento o el espíritu es un estado de ilusión que sirve a los fines de la naturaleza y hace a un hombre esclavo de la vida de las especies, no un agente voluntario a los fines impersonales que le parece que son buenos. El pensamiento rechaza esta esclavitud porque, por ningún fin que la naturaleza pueda tener a la vista, el pensamiento abdicará ni renunciará a su derecho a pensar en lo que es verdad. «Es mejor que el mundo perezca a que yo o cualquier otro ser humano crea una mentira»: esta es la religión del pensamiento, en cuyas llamas abrasadoras arde la escoria del mundo. Es una buena religión, y su obra de destrucción debe terminar, pero no es todo lo que el hombre necesita. Tras la destrucción, debe llegar un nuevo crecimiento, y el nuevo crecimiento solo puede llegar a través del espíritu.

Tanto el patriotismo como el amor entre un hombre y una mujer, cuando son meramente instintivos, tienen los mismos defectos: sus exclusiones, las murallas que les aíslan, su indiferencia u hostilidad hacia el mundo exterior. A través de esto, el pensamiento es conducido a la sátira, como la comedia ha infectado lo que los hombres solían considerar sus sentimientos más sagrados. La sátira y la comedia están justificadas, pero no la muerte del instinto que pueden producir si siguen en el mando supremo. Están justificadas, no como la última palabra de la sabiduría, sino como la puerta del dolor, a través de la cual los hombres pasan a una nueva vida, donde el instinto es purificado y, sin embargo, nutrido por los deseos más profundos y por la comprensión del espíritu.

El hombre que tiene la vida del espíritu en él ve el amor entre un hombre y una mujer, tanto en él mismo como en los demás, de forma totalmente diferente al hombre que está dominado exclusivamente por el intelecto. Él ve, en sus momentos de claridad, que en todos los seres humanos hay algo que merece amor, algo misterioso, algo atractivo, un grito en la noche, un viaje a tientas, y una posible victoria. Cuando su instinto ama, agradece su ayuda viendo y sintiendo el valor del ser humano al que ama. El instinto se convierte en un refuerzo para la claridad espiritual. Lo que el

instinto le dice, la claridad espiritual lo confirma, aunque el intelecto pueda ser consciente de nimiedades, limitaciones y murallas que impiden brillar al espíritu. Su espíritu vaticina en todos los hombres lo que su instinto le muestra en el objeto de su amor.

El amor de los padres a sus hijos necesita la misma transformación. El amor puramente instintivo, sin ser frenado por el pensamiento, sin el alimento del espíritu, es exclusivo, inflexible e injusto. El padre o madre puramente instintivo no siente que haya un beneficio para los demás que merezca un perjuicio para los hijos propios. El honor y la moral convencional imponen, en la práctica, ciertas limitaciones al egoísmo indirecto de los padres, ya que una comunidad civilizada exige un mínimo determinado antes de dar respeto. Pero dentro de los límites permitidos por la opinión pública, el afecto de los padres, cuando es meramente instintivo, buscará favorecer a los hijos sin tener en cuenta a los demás. El intelecto puede debilitar el impulso hacia la injusticia y disminuir la fuerza del amor instintivo, pero no puede mantener toda la fuerza del amor instintivo y virarla hacia fines más universales. El espíritu sí puede hacerlo. Puede dejar sin sombras el amor instintivo a los hijos y extender la enternecedora devoción de un padre, en la imaginación, a todo el mundo. Y el amor de los padres, en sí mismo, dará lugar a que el padre o la madre que tenga la vida del espíritu dé a sus hijos el sentido de justicia, la disposición para el servicio, el respeto, la voluntad que controla la búsqueda de uno mismo, pues siente que es un bien mayor que cualquier éxito personal.

La vida del espíritu ha sufrido en los últimos tiempos por su asociación con la religión tradicional, por su aparente hostilidad hacia la vida del intelecto y por el hecho de que ha parecido que se centraba en la renuncia. La vida del espíritu exige disposición para la renuncia cuando surja la ocasión; pero, en esencia, es tan positiva y tan capaz de enriquecer la existencia individual como lo son el intelecto y el instinto. Trae consigo la alegría de la visión, del misterio y la profundidad del mundo, de la reflexión sobre la vida y, por encima de todo, la alegría del amor universal. Libera a quienes la poseen de la cárcel de la insistente pasión personal y de los cuidados mundanos. Da libertad, amplitud y belleza a los

pensamientos y sentimientos de los hombres y a todas sus relaciones con los demás. Trae la solución a las dudas, el fin del sentimiento de que todo es vanidad. Restaura la armonía entre el intelecto y el instinto, y devuelve a la unidad separada a su lugar en la vida de la humanidad. Para quienes han entrado una vez en el mundo del pensamiento, solamente a través del espíritu puede volver la felicidad y la paz.

8

QUÉ PODEMOS HACER

¿Qué podemos hacer por el mundo mientras vivimos?

Muchos hombres y mujeres desearían prestar servicio a la humanidad, pero están perplejos y su poder parece infinitesimal. La desesperación los tiene poseídos; los que tienen la pasión más fuerte sufren más de un sentimiento de impotencia y son más propensos a la ruina espiritual por la falta de esperanza.

Mientras pensemos nada más que en el futuro inmediato, parece que lo que podemos hacer no es mucho. Es probablemente imposible para nosotros hacer que termine la guerra. No podemos destruir el poder excesivo del Estado ni de la propiedad privada. No podemos, aquí y ahora, traer nueva vida a la educación. En tales asuntos, aunque veamos el mal, no podemos curarlo rápidamente con ninguno de los métodos ordinarios de la política. Hemos de reconocer que el mundo está gobernado por un espíritu erróneo, y que un cambio de espíritu no va a llegar de un día para el otro. Nuestras expectativas no deben ser para el día de mañana, sino para el momento en que lo que ahora piensan unos pocos se convierta en el pensamiento común de muchos. Si tenemos valor y paciencia, podemos pensar los pensamientos y sentir las esperanzas que, tarde o temprano, motivarán a los hombres, y la debilidad y el desaliento se transformarán en energía y ardor. Por esta razón, lo primero que tenemos que hacer es tener claro, en nuestro propio intelecto, el tipo de vida que pensamos que es bueno y el tipo de cambio que deseamos para el mundo.

El poder máximo de aquellos cuyo pensamiento es vital es mucho mayor de lo que les parece a los hombres que sufren a causa de la

irracionalidad de la política contemporánea. La tolerancia religiosa fue una vez la especulación solitaria de unos pocos filósofos valientes. La democracia, como teoría, surgió entre un puñado de hombres del ejército de Cromwell; a través de ellos, tras la Restauración, se llevó a América, donde cristalizó en la Guerra de Independencia. Desde América, Lafayette y otros franceses que lucharon junto a Washington llevaron la teoría de la democracia a Francia, donde se unió a las enseñanzas de Rousseau e inspiró la Revolución. El socialismo, sea lo que sea que pensemos de sus méritos, es un poder grande y en desarrollo, que está transformando la vida económica y política; y el socialismo le debe su origen a un número muy pequeño de teóricos aislados. El movimiento contra la sujeción de las mujeres, que se ha hecho irresistible y no está lejos del triunfo total, empezó del mismo modo con unos pocos idealistas imprácticos: Mary Wollstonecraft, Shelley y John Stuart Mill. A la larga, el poder del pensamiento es mayor que cualquier otro poder humano. Quienes tienen la capacidad de pensar y la imaginación para pensar de acuerdo con las necesidades de los hombres, es probable que antes o después logren el bien que persiguen, aunque tal vez no mientras todavía están vivos.

Pero quienes desean ganar el mundo por medio del pensamiento han de conformarse con perderlo como soporte en el presente. La mayor parte de los hombres va por la vida sin hacerse demasiadas preguntas, aceptando las creencias y prácticas que son corrientes, sintiendo que el mundo será su aliado si ellos no se le oponen. El nuevo pensamiento sobre el mundo es incompatible con este cómodo consentimiento; requiere cierta distancia intelectual, una cierta energía solitaria, un poder para dominar el mundo interiormente y la perspectiva que el mundo engendra. Sin alguna disposición a estar en solitario, no se puede lograr el nuevo pensamiento. Y no se podrá lograr de ningún modo si la soledad va acompañada de una actitud distante, de forma que el deseo de unión con los demás muera, o si el distanciamiento intelectual conduce al desprecio. Es porque el estado del intelecto requerido es sutil y difícil, porque es duro estar distanciado intelectualmente, aunque no desconectado, por lo que ese pensamiento fructífero sobre los asuntos humanos no es común, y por lo que la mayoría de los teóricos son convencionales o estériles. El tipo correcto de pensamiento es raro y difícil, pero no es impotente. No es el temor a

la impotencia lo que nos apartará del pensamiento si tenemos el deseo de traer nueva esperanza al mundo.

Al buscar una teoría política que sea útil en un momento dado, lo que se quiere no es la invención de la utopía, sino descubrir la mejor dirección del movimiento. La dirección que es buena en un momento puede ser superficialmente muy distinta de la que es buena en otro momento. El pensamiento útil es el que indica la dirección correcta en el momento presente. Pero, al juzgar cuál es la dirección correcta, hay dos principios generales que siempre son aplicables:

El desarrollo y la vitalidad de los individuos y de las comunidades se fomentará todo lo que sea posible.

El desarrollo de un individuo o de una comunidad va a ser tan poco como sea posible a costa del otro.

El segundo de estos principios, tal y como lo aplica un individuo en sus relaciones con otros, es el principio de respeto, de que la vida del otro tiene la misma importancia que sentimos en nuestra propia vida. Tal y como se aplica impersonalmente en política, es el principio de libertad o, más bien, incluye el principio de libertad como una parte. La libertad en sí misma es un principio negativo: nos dice que no interfiramos, pero no nos da ninguna base de construcción. Muestra que muchas instituciones políticas y sociales son malas y deberían erradicarse, pero no muestra qué debería ponerse en su lugar. Por esta razón, hace falta un principio más para que nuestra teoría política no sea puramente destructiva.

La combinación de nuestros dos principios no es un asunto fácil en la práctica. Buena parte de la energía vital del mundo discurre por canales que son opresivos. Los alemanes se han mostrado a sí mismos extraordinariamente llenos de energía vital, pero de una forma que, por desgracia, parece incompatible con la vitalidad de sus vecinos. En general, Europa tiene más energía vital que África, pero ha empleado su energía para esquilmar a África a través del

industrialismo, incluso de la vida que poseían los negros. La vitalidad del sureste de Europa se está esquilmando para abastecer de mano de obra barata a las empresas de los millonarios estadounidenses. La vitalidad de los hombres ha sido, en el pasado, un obstáculo para el desarrollo de las mujeres; y es posible que, en un futuro próximo, las mujeres puedan convertirse en un obstáculo similar para los hombres. Para cada razón, el principio de respeto, aunque no es suficiente en sí mismo, tiene una enorme importancia, y es capaz de indicar muchos de los cambios políticos que requiere el mundo.

Con el fin de que ambos principios sean capaces de ser satisfechos, lo que se necesita es una unificación o integración, primero, de nuestra vida individual y, luego, de la vida de la comunidad y del mundo, sin sacrificar la individualidad. La vida de un individuo, la vida de una comunidad e, incluso, la vida de la humanidad deberían ser no un número de fragmentos separados, sino un todo en algún sentido. Cuando es este el caso, se fomenta el crecimiento individual y no es incompatible con el crecimiento de los demás individuos. De este modo, los dos principios alcanzan la armonía.

Lo que integra una vida individual es un propósito coherente creativo o una dirección inconsciente. El instinto solo no basta para dar unidad a la vida de un hombre o una mujer civilizados: debe haber algún objetivo dominante, una ambición, un deseo de creación científica o artística, un principio religioso, o afectos fuertes y duraderos. La unidad de vida es muy difícil para un hombre o una mujer que haya sufrido un determinado tipo de derrota, el tipo por el que lo que debería haber sido el impulso dominante es frenado y abortado. La mayoría de las profesiones infligen este tipo de derrota en un hombre desde el principio. Si un hombre se hace periodista, es probable que tenga que escribir para un periódico cuya orientación política no le guste; esto mata su orgullo y su sentido de independencia. Muchos médicos encuentran muy difícil tener éxito sin charlatanería, con la que cualquier conciencia científica que pudieran haber tenido se destruye. Los políticos están obligados no solo a tragarse el programa del partido, sino a hacer como que son santos con el fin de concordar con sus simpatizantes religiosos. Es difícil que algún hombre pueda entrar en el Parlamento sin hipocresía. En ninguna profesión, hay respeto

por el orgullo original, sin el cual un hombre no puede permanecer íntegro; el mundo lo aplasta con crueldad, porque implica independencia, y los hombres sienten más deseo de esclavizar a los demás que de ser libres ellos mismos. La libertad interior es infinitamente valiosa y una sociedad que la conserve es enormemente deseable.

El principio de crecimiento en un hombre no está necesariamente aplastado porque se le impida hacer una cosa concreta pero, a menudo, está aplastado porque se le persuade para que haga alguna cosa diferente. Las cosas que aplastan el crecimiento son las que producen una sensación de impotencia en las direcciones en las que el impulso desea ser eficaz. Las peores cosas son aquellas a las que la voluntad asiente. A menudo, principalmente cuando falla el autoconocimiento, la voluntad de un hombre está en un nivel inferior al de su impulso: su impulso va hacia algún tipo de creación, mientras que su voluntad va hacia una carrera convencional, con ingresos suficientes y con el respeto de sus contemporáneos. El ejemplo típico es el artista que realiza obra de muy mala calidad para agradar al público. Pero algo de la firmeza del impulso del artista existe en muchísimos hombres que no son artistas. Porque el impulso es profundo y mudo, porque lo que se denomina «sentido común» suele ir contra él, y un joven solamente puede seguirlo si está dispuesto a enfrentar sus propios oscuros sentimientos a las máximas sabias y prudentes de sus mayores y sus amigos, sucede en el noventa y nueve por ciento de los casos en que el impulso creativo —de donde podría haber surgido una vida libre y vigorosa— es frenado y frustrado desde el mismo momento de su nacimiento: el joven consiente en convertirse en una herramienta, no en un trabajador independiente, un mero medio para la realización de otros, no el artífice de lo que su propia naturaleza siente que es bueno. En el momento en que efectúa este acto de consentimiento, algo muere en él. Ya nunca puede volver a ser un hombre completo, nunca vuelve a tener en buen estado el respeto a sí mismo, el orgullo de la rectitud, que podría haberlo mantenido feliz en su alma, a pesar de todos los problemas y dificultades externos (excepto, de hecho, a través de la conversión y de un cambio fundamental en su forma de vida).

Las prohibiciones externas, a las que la voluntad no da su

conformidad, son mucho menos dañinas que los incentivos más sutiles que seducen a la voluntad. Una desilusión importante en el amor puede dar lugar al dolor más penoso, pero a un hombre vigoroso no le hará el mismo daño interior como el que se hace al casarse por dinero. El logro de este o aquel deseo especial no es lo esencial: lo que sí es esencial es la dirección, el tipo de efectividad que se busca. Cuando al impulso fundamental se le opone la voluntad, se le hace sentir impotente: ya no tiene suficiente esperanza para ser poderoso como motivo. La coacción externa no hace el mismo daño, a menos que produzca el mismo sentido de impotencia; y no producirá el mismo sentido de impotencia si el impulso es fuerte y valiente. Algún freno en los deseos especiales es inevitable, incluso en las mejores comunidades imaginables, ya que algunos deseos de los hombres, sin freno, conducen a la opresión o la destrucción de los demás. En una comunidad pacífica, a Napoleón podría no habérsele permitido elegir su profesión, pero podría haber hallado felicidad como pionero en el oeste americano. No habría encontrado felicidad como funcionario municipal, y ninguna organización tolerable de la sociedad le habría obligado a convertirse en funcionario municipal.

La integración de una vida individual requiere que incorpore cualquier impulso creativo que un hombre pueda poseer y que su educación haya sido tal que suscite y fortifique este impulso. La integración de una comunidad requiere que los impulsos creativos diferentes de hombres y mujeres diferentes trabajen juntos hacia alguna vida en común, algún fin común, no necesariamente consciente, en donde todos los miembros de la comunidad encuentren ayuda para su realización individual. La mayoría de las actividades que surgen de impulsos vitales constan de dos partes: una creativa, que va más allá de la propia vida y de la de otros con el mismo tipo de impulso o circunstancias; y una posesiva, que dificulta la vida de algún grupo con un tipo diferente de impulso o circunstancias. Por esta razón, mucho de lo que es en sí mismo más vital puede, sin embargo, trabajar en contra de la vida como hizo, por ejemplo, el puritanismo del siglo XVII en Inglaterra o el nacionalismo en toda Europa en la actualidad. La vitalidad conduce fácilmente hacia el conflicto y la opresión y, por lo tanto, a la pérdida de vitalidad. La guerra, en su inicio, integra la vida de una nación, pero desintegra la vida del mundo y, a largo plazo, la vida

de la nación también cuando es tan dura como la guerra actual.

La guerra ha dejado claro que es imposible producir una integración segura de la vida de una sola comunidad mientras las relaciones entre los países civilizados estén gobernadas por la agresividad y la sospecha. Por esta razón, cualquier movimiento realmente potente de reforma tendrá que ser internacional. Un movimiento meramente nacional fracasará por miedo al peligro externo. Quienes desean un mundo mejor o, incluso, una mejora radical en su propio país tendrán que cooperar con quienes tienen deseos similares en otros países y tendrán que dedicar mucha de su energía para superar esa hostilidad ciega que la guerra ha intensificado. No es en las integraciones parciales, como las que el patriotismo puede producir, donde se encontrará alguna esperanza última. El problema, tanto en las cuestiones nacionales e internacionales como en la vida individual, es mantener lo que es creativo en los impulsos vitales y, al mismo tiempo, virar a otros canales la parte que, en la actualidad, es destructiva.

Los impulsos y deseos de los hombres pueden dividirse en creativos y posesivos. Algunas de nuestras actividades van dirigidas a crear lo que no existiría en caso contrario; otras van dirigidas hacia la adquisición o conservación de lo que ya existe. El impulso creativo típico es el del artista; el impulso posesivo típico es el de la propiedad. La mejor vida es aquella en la que los impulsos creativos desempeñan la parte mayor y los impulsos posesivos, la menor. Las mejores instituciones son las que producen la mayor creatividad posible y la menor actitud posesiva compatible con la autoconservación. La actitud posesiva puede ser defensiva o agresiva: en el derecho penal, es defensiva y, en los delincuentes, es agresiva. Quizá pueda admitirse que el derecho penal es menos abominable que el delincuente y que la actitud posesiva defensiva es inevitable mientras exista la actitud posesiva agresiva. Pero ni siquiera las formas más puramente defensivas de la actitud posesiva son admirables en sí mismas; de hecho, en cuanto se hacen fuertes, se convierten en hostiles a los impulsos creativos. «No os afanéis, pues, diciendo: “¿Qué comeremos, o qué beberemos, o qué vestiremos?”». Cualquiera que haya conocido un impulso creativo fuerte ha conocido el valor de este precepto en su sentido exacto y literal: es la preocupación por las posesiones, más que ninguna otra

cosa, lo que evita que los hombres vivan noble y libremente. El Estado y la Propiedad son las grandes encarnaciones de la actitud posesiva; es por esta razón por lo que están contra la vida y dan como resultado la guerra. Posesión significa tomar o mantener alguna cosa buena que se evita que otro disfrute; crear significa poner en el mundo una cosa buena que, en caso contrario, nadie sería capaz de disfrutar. Puesto que los bienes materiales del mundo han de dividirse entre la población y que algunos hombres son por naturaleza bandoleros, ha de haber una posesión defensiva que será regulada, en una buena comunidad, por algún principio de injusticia impersonal. Pero todo esto es solo el prefacio a una buena vida o a buenas instituciones políticas, en las que la creación superará totalmente a la posesión y la justicia distributiva será algo que se dé por sentado.

El principio supremo, tanto en la política como en la vida privada, debería ser fomentar todo lo creativo, y así reducir los impulsos y deseos que se centran en la posesión. En la actualidad, el Estado es en gran parte una personificación de los impulsos posesivos: internamente, protege a los ricos frente a los pobres; externamente, utiliza la fuerza para explotar a las razas inferiores y para competir con otros Estados. Todo nuestro sistema económico está interesado exclusivamente en la posesión; sin embargo, la producción de bienes es una forma de creación y, salvo en la medida en que sea irremediablemente mecánica y monótona, podría ser un vehículo para los impulsos creativos. Una buena parte podría lograrse formando a los productores de un determinado tipo de producto en una democracia autónoma, sujeta al control del Estado en cuanto al precio de su producto, pero no en cuanto a la forma de producirlo.

La educación, el matrimonio y la religión son esencialmente creativos, si bien los tres han sido corrompidos por la intrusión de motivos posesivos. La educación suele tratarse como un medio de prolongar el statu quo al inculcar prejuicios, en lugar de crear pensamiento libre y una perspectiva noble por medio del ejemplo del sentimiento de generosidad y del estímulo de la aventura intelectual. En el matrimonio, el amor, que es creativo, se mantiene encadenado por los celos, que son posesivos. La religión, que debería liberar la visión creativa del espíritu, está generalmente más interesada en reprimir la vida del instinto y combatir el

pensamiento subversivo. En todas estas vías, el miedo que surge de la posesión precaria ha sustituido a la esperanza inspirada por la fuerza creativa. El deseo de expoliar a los otros es reconocido, en teoría, como malo; pero el temor a ser expoliado no es mucho mejor. No obstante, estos dos motivos dominan el noventa por ciento de la política y la vida privada.

Los impulsos creativos en hombres diferentes son esencialmente armoniosos, ya que lo que un hombre crea no puede ser un obstáculo para lo que otro desea crear. Son los impulsos posesivos los que implican conflicto. Aunque, moral y políticamente, los impulsos creativos y posesivos son opuestos, psicológicamente cualquiera de ellos pasa con facilidad al otro, según la circunstancia y la oportunidad. La génesis de los impulsos y las causas que los hacen cambiar deberían estudiarse; las instituciones educativas y sociales deberían ser capaces de fortalecer los impulsos que armonizan en hombres diferentes y debilitar los que implican conflicto. No tengo duda de que lo que podría llevarse a cabo de esta forma es casi ilimitado.

Es más bien a través del impulso que de la voluntad como la vida de cada individuo y la vida de la comunidad pueden derivar la fortaleza y la unidad del hecho de contar con una sola dirección. La voluntad es de dos tipos, uno se dirige al exterior y el otro al interior. El primero, el que se dirige al exterior, entra en juego por obstáculos externos, ya sea la oposición de otros o las dificultades técnicas de una tarea. Esta clase de voluntad es una expresión del impulso fuerte o del deseo, siempre que el éxito inmediato es imposible; existe en todos los que tienen una vida vigorosa y solo decae cuando su fuerza vital se debilita. Es necesario tener éxito en cualquier empresa difícil, y sin él es muy raro un gran logro. Pero la voluntad que va dirigida hacia el interior solo es necesaria si hay un conflicto interior de impulsos o deseos; una naturaleza perfectamente armoniosa no tendría oportunidad para una voluntad interior. Tal armonía perfecta es, por supuesto, un ideal apenas realizable: en todos los hombres, surgen impulsos que son incompatibles con su propósito principal y que han de frenarse para que su vida, en su totalidad, no sea un fracaso. Pero esto pasará menos en aquellos cuyos impulsos principales sean más fuertes; y pasará con menos frecuencia en una sociedad que busque la libertad

que en una sociedad como la nuestra, llena de incompatibilidades artificiales creadas por instituciones anticuadas y por una opinión pública despótica. El poder para ejercer la voluntad interior cuando surja la oportunidad ha de ser siempre necesario para quienes desean que su vida incorpore algún propósito importante; pero, con instituciones mejores, las oportunidades en las que la voluntad interior es necesaria podrían ser menores y menos relevantes. Este resultado es mucho más deseable porque, cuando la voluntad frena a los impulsos que únicamente son dañinos de forma accidental, desvía una fuerza que podría emplearse en superar obstáculos externos; y si los impulsos frenados son fuertes y graves, en realidad, disminuye la fuerza vital disponible. Es probable que una vida llena de inhibiciones no permanezca muy vigorosa, sino que sea apática y sin entusiasmo. El impulso tiende a morir cuando se le está frenando constantemente; y si no muere, tiende a trabajar de forma clandestina y para derivar en alguna forma mucho peor que aquella en la que se le ha frenado. Por estas razones, la necesidad de utilizar la voluntad interior debería evitarse todo lo que sea posible y la coherencia de la acción debería surgir de la coherencia del impulso, en vez de basarse en controlar el impulso con la voluntad.

La unificación de la vida no debería demandar la supresión de los deseos superficiales que generan la diversión y el juego; por el contrario, debería hacerse todo lo posible para que fuera fácil combinar los principales propósitos de la vida con todas las clases de placer que no son dañinas por naturaleza. Cosas tales como la embriaguez habitual, las drogas, los deportes crueles o el placer en infligir dolor son esencialmente dañinas, pero la mayoría de las diversiones que los hombres civilizados disfrutan de forma natural no son dañinas en absoluto o son solo accidentalmente dañinas por algún efecto que pudiera evitarse en una sociedad mejor. Lo que se necesita no es ascetismo ni monótono puritanismo, sino capacidad para impulsos y deseos fuertes dirigidos hacia grandes fines creativos. Cuando esos impulsos y deseos son vigorosos, traen consigo, por sí mismos, lo que es necesario para hacer una buena vida.

Sin embargo, aunque la diversión y la aventura deberían tener su parte, es imposible crear una buena vida si son ellos lo que se desea

principalmente. El subjetivismo, el hábito de dirigir el pensamiento y el deseo hacia nuestros propios estados del intelecto, en lugar de hacia algo objetivo, hacen la vida inevitablemente fragmentada y no progresista. El hombre para quien el fin de la vida es la diversión tiende a perder de manera gradual interés en las cosas de las que obtenía habitualmente la diversión, ya que no valora estas cosas en sí mismas, sino por los sentimientos que hacían surgir en él. Cuando ya no son divertidas, el aburrimiento lo lleva a buscar algunos estímulos nuevos, que a su vez le fallan. La diversión consiste en una serie de momentos sin ninguna continuidad esencial; un propósito que unifica la vida requiere alguna actividad prolongada, y es más como edificar un monumento que como un castillo de arena de un niño.

El subjetivismo tiene otras formas, además de la mera búsqueda de diversión. Muchos hombres, cuando están enamorados, están más interesados en su propia emoción que en el objeto de su amor; un amor así no conduce a ninguna unión esencial, sino que deja intacta la separación fundamental. En cuanto la emoción se hace menos vívida, la experiencia ya ha cumplido con su propósito y no parece haber motivo para prolongarla. De otro modo, el mismo mal del subjetivismo fue fomentado por la religión y por la moral protestantes, puesto que dirigían la atención más hacia el pecado y el estado del alma que al mundo exterior y a nuestras relaciones con él. Ninguna de estas formas de subjetivismo puede impedir que la vida del hombre esté incompleta y aislada. Solo una vida que emane de los impulsos dominantes dirigidos hacia fines objetivos puede ser un todo satisfactorio, o estar íntimamente unida a la vida de otros.

Tanto la búsqueda del placer como la búsqueda de la virtud adolecen de subjetivismo; el epicureísmo y el estoicismo están contaminados con el mismo defecto. Marco Aurelio, que promulgó leyes buenas con el fin de poder ser virtuoso, no es una figura atractiva. El subjetivismo es una consecuencia natural de una vida en la que hay mucho más pensamiento que acción: mientras las cosas exteriores se recuerdan o desean, y no se experimentan en realidad, parecen convertirse en meras ideas. Lo que son en sí mismas se nos hace menos interesante que los efectos que producen en nuestro propio intelecto. Un resultado así suele ser generado por

un aumento de la civilización, porque el aumento de la civilización disminuye continuamente la necesidad de acción vívida y fomenta las oportunidades para el pensamiento. Pero el pensamiento no tendrá este mal resultado si es un pensamiento activo, dirigido hacia la consecución de algún propósito; solamente el pensamiento pasivo conduce al subjetivismo. Lo que se necesita es mantener el pensamiento en unión íntima con los impulsos y los deseos, haciéndolo siempre una actividad con un propósito objetivo. En caso contrario, pensamiento e impulso se convierten en enemigos, con un gran perjuicio para ambos.

Para hacer la vida de los hombres y las mujeres promedio menos incompleta y separada, así como para dar mayor oportunidad para expresar los impulsos creativos no basta con conocer la meta que deseamos alcanzar ni con proclamar la excelencia de lo que deseamos conseguir. Es necesario entender el efecto de las instituciones y creencias en la vida del impulso y descubrir formas de mejorar este efecto mediante el cambio en las instituciones. Y cuando este trabajo intelectual se haya realizado, nuestro pensamiento todavía seguirá yermo, a menos que podamos relacionarlo con alguna fuerza política poderosa. La única fuerza política poderosa de la que cabe esperar alguna ayuda para provocar esos cambios que parece que se necesitan es la laborista. Los cambios necesarios son, en gran medida, los que se espera que los laboristas favorezcan, especialmente durante los tiempos duros posteriores a la guerra. Cuando termine la guerra, es seguro que el descontento laboral va a prevalecer en toda Europa, y constituirá una fuerza política por medio de la cual podrá efectuarse una reconstrucción grande y radical.

El mundo civilizado necesita un cambio fundamental para salvarse de la decadencia; un cambio tanto en su estructura económica como en su filosofía de vida. Quienes sentimos la necesidad del cambio no debemos permanecer quietos, sumidos en una torpe desesperación: si es nuestra elección, podemos influir profundamente en el futuro. Podemos descubrir y difundir la clase de cambio que se requiere: la clase que conserva lo que es positivo en las creencias vitales de nuestro tiempo y, eliminando lo que es negativo y no esencial, da lugar a una síntesis que puede ser aceptable para todo aquel que no sea puramente reaccionario. En cuanto haya quedado claro qué

clase de cambio hace falta, será posible solucionar sus partes con más detalle. Pero, hasta que termine la guerra, no tiene mucho sentido entrar en detalle, puesto que no sabemos qué clase de mundo dejará la guerra. Lo único que parece indudable es que, en el nuevo mundo creado por la guerra, se necesitará mucho pensamiento nuevo. Los puntos de vista tradicionales no ayudarán mucho. Está claro que las acciones más importantes de los hombres no están guiadas por el tipo de motivos que se enfatizan en las filosofías políticas tradicionales. Los impulsos que han dado lugar a la guerra y la sostienen brotan de una región más profunda que la discusión más política. Y la oposición a la guerra, del lado de los pocos que se han opuesto, procede de la misma región profunda. Una teoría política, si se va a mantener en tiempos de tensión, debe tener en cuenta los impulsos que subyacen al pensamiento explícito: debe tomarlos en cuenta y debe descubrir cómo hacer que sean fructíferos y no destructivos.

Los sistemas económicos tienen una gran influencia en el fomento o destrucción de la vida. Aparte de la esclavitud, el sistema industrial actual es el más destructor de vida que ha existido jamás. La industrialización y la producción a gran escala son imposibles de erradicar, y deben sobrevivir en cualquier sistema mejor que sustituya al que tenemos ahora. La democracia federal industrial es probablemente la mejor dirección que debe tomar la reforma.

Las filosofías de vida, cuando muchos creen en ellas, también tienen una gran influencia en la vitalidad de la comunidad. La filosofía de vida más ampliamente aceptada en la actualidad es que lo que más importa para la felicidad de un hombre son sus ingresos. Esta filosofía, aparte de otros deméritos, es perjudicial porque encamina a los hombres hacia un resultado, en vez de hacia una actividad, hacia un disfrute de bienes materiales en los que los hombres no se diferencian, en vez de hacia un impulso creativo que incorpore la individualidad de cada hombre. Filosofías más refinadas, como las que se inculcan en la educación superior, tienden demasiado a fijar la atención en el pasado, en vez de en el futuro; y en el comportamiento correcto, en vez de en la acción efectiva. No es en tales filosofías donde los hombres encontrarán la energía para soportar con comodidad el peso de la tradición y del conocimiento que se acumula continuamente.

El mundo tiene necesidad de una filosofía —o de una religión— que aliente la vida. Pero, para alentar la vida, hace falta valorar algo más que la mera vida. La vida dedicada solo a la vida es animal, sin ningún valor humano real, incapaz de proteger a los hombres permanentemente del hastío y del sentimiento de que todo es vanidad. Para que la vida sea completamente humana, debe servir a algún fin que parezca, en algún sentido, exterior a la vida humana, algún fin que sea impersonal y esté por encima de la humanidad, como Dios, la verdad o la belleza. Quienes más fomentan la vida no tienen vida para su propósito; aspiran más bien a lo que parece una encarnación gradual, una intervención en nuestra existencia humana de algo eterno, algo que aparece ante la imaginación para vivir en un cielo muy alejado de los conflictos y los fracasos y de las devoradoras mandíbulas del tiempo. El contacto con este mundo eterno —incluso si solo es un mundo de nuestra imaginación— aporta una fortaleza y una paz fundamental que no puede ser destruida completamente por las luchas y los aparentes fracasos de nuestra vida temporal. Es esta contemplación feliz de lo que es eterno lo que Spinoza denominó «el amor intelectual de Dios». Para quienes lo han conocido, es la llave de la sabiduría.

Lo que hemos de hacer es prácticamente diferente para cada uno de nosotros, según nuestras capacidades y oportunidad. Pero, si tenemos en nosotros la vida del espíritu, lo que hemos de evitar nos resultará evidente.

Por medio del contacto con lo que es eterno, dedicando nuestra vida a traer algo de lo divino a este mundo atribulado, podemos hacer creativa nuestra propia vida, incluso ahora, en medio de la crueldad, de la lucha y del odio que nos rodea por todas partes. Hacer creativa la vida individual es más difícil en una comunidad basada en la posesión que en una comunidad que pueda ser construida en el futuro por el esfuerzo humano. Quienes vayan a iniciar la regeneración del mundo se enfrentarán a la soledad, la oposición, la pobreza y el oprobio. Deben ser capaces de vivir mediante la verdad y el amor, con una esperanza racional invencible; deben ser honrados y sabios, audaces y estar guiados por un propósito coherente. Un grupo de hombres y mujeres con esta motivación vencerán, primero, las dificultades y perplejidades de su vida individual y, luego, con el tiempo (aunque, tal vez,

después de mucho tiempo), al mundo exterior. Lo que el mundo necesita es sabiduría y esperanza; y aunque luche contra ellos, al final, les da su respeto.

Cuando los godos saquearon Roma, san Agustín escribió La ciudad de Dios, sustituyendo con una esperanza espiritual la realidad material que se había destruido. Durante los siglos siguientes, la esperanza de san Agustín vivió y dio vida, mientras Roma se convirtió en una aldea deteriorada. También para nosotros es necesario crear una esperanza nueva para edificar con nuestro pensamiento un mundo mejor que el que se precipita a la ruina. Debido a que son tiempos malos, se requiere más de nosotros de lo que se requeriría en tiempos normales. Solo un incendio arrasador de pensamiento y espíritu puede salvar a las generaciones futuras de la muerte que ha golpeado a la generación que conocíamos y amábamos.

He tenido la suerte, como profesor, de tener contacto con jóvenes de distintas naciones; jóvenes en quienes la esperanza estaba viva, en quienes existía la energía creativa que habría realizado en el mundo al menos una parte de la belleza imaginada para la que vivían. Han sido llevados a la guerra, unos a un bando, otros al otro. Algunos todavía están luchando, algunos están lisiados para el resto de su vida, algunos han muerto; de los que sobreviven, se puede temer que muchos habrán perdido la vida del espíritu, que su esperanza habrá muerto, que su energía se habrá agotado y que los años que vendrán serán solo un viaje fatigoso hacia la tumba. De toda esta tragedia, no son pocos los docentes que parecen no tener sentimientos: con una lógica cruel, demuestran que estos jóvenes han sido sacrificados inevitablemente en aras de un fin fríamente abstracto; sin inmutarse, pasan rápidamente al confort tras algún asalto momentáneo de sentimiento. En esos hombres, la vida del espíritu está muerta. Si estuviera viva, iría a encontrarse con el espíritu de los jóvenes con un amor tan conmovedor como el amor del padre o la madre. Ignoraría los límites del yo; la tragedia de ellos sería la suya propia. Algo gritaría: «No, esto no es justo; esto no es bueno, esta no es una causa sagrada, si el resplandor de la juventud es destruido y empañado. Somos nosotros, los mayores, los que hemos pecado; hemos enviado a los jóvenes al campo de batalla por nuestras malvadas pasiones, nuestra muerte espiritual, nuestra

incapacidad de vivir generosamente por la calidez del corazón y por la visión viviente del espíritu. Salgamos de esta muerte, porque somos nosotros los que estamos muertos, no los jóvenes que han muerto por nuestro temor a la vida. Sus propios fantasmas tienen más vida que nosotros: seremos objeto de su vergüenza y oprobio en todos los siglos venideros. De sus fantasmas, debe venir la vida, y es a nosotros a quienes ellos deben vivificar».

NOTAS

PRÓLOGO

[1]. En 1918, Russell publicó Caminos de libertad: socialismo, anarquismo y comunismo, donde analiza pormenorizadamente los pros y contras de las diversas formas de socialismo como alternativas al capitalismo industrial. Tema al que Russell volverá de modo recurrente en otros escritos posteriores como Perspectivas de la civilización industrial de 1923.

[2]. Los lectores interesados en los drásticos cambios de opinión filosóficos, políticos y morales de Russell pueden encontrar un análisis pormenorizado en Javier Pérez Jara y Lino Camprubí, Science and Apocalypse in Bertrand Russell: A Cultural Sociology (Lexington Books, 2022). En español, hemos desarrollado estas ideas en el canal de YouTube «Lino Camprubí».

[3]. De nuevo, los lectores interesados en este punto pueden encontrar un análisis detallado en nuestro libro Science and Apocalypse in Bertrand Russell: A Cultural Sociology (Lexington Books, 2022).

[4]. «El tópico de que la naturaleza humana no puede cambiar es falso. Todos sabemos que nuestro propio carácter y el de nuestros conocidos están influidos en gran medida por las circunstancias; y lo que es cierto para los individuos es cierto también para las naciones» (p. 74).

[5]. Esto puede apreciarse en Las perspectivas de la civilización industrial de 1923, coescrito junto con su entonces esposa Dora Black, o en Ícaro o el futuro de la ciencia de 1924.

INTRODUCCIÓN

[1]. Bertrand Russell, Library of Living Philosophers, vol. 5, The Philosophy of Bertrand Russell, ed. Paul Arthur Schilpp (Evanston, Illinois, 1944), pág. 726.

[2]. Principles of Social Reconstruction (Londres, 1916), pág. 67.

[3]. Michael Holroyd, Lytton Strachey (Londres, 1968), vol. 2, pág. 173.

[4]. Principles of Social Reconstruction, pág. 167.

[5]. Bertrand Russell, The Autobiography of Bertrand Russell, 1914-1942 (Londres, 1968), vol. 2, pág. 20.

[6]. Bertrand Russell, The Autobiography of Bertrand Russell, 1914-1942 (Londres, 1968), vol. 2, pág. 76.

1. EL PRINCIPIO DEL CRECIMIENTO

[1]. Sobre este tema, comparar con Psychology of Insanity, de Bernard Hart (Cambridge University Press, 1914), cap. V, especialmente las págs. 62-65.

[2]. Esto fue escrito antes de que el cristianismo fuera punible con diez años de trabajos forzados según la Ley del Servicio Militar (n.º 2). [Nota añadida en 1916.]

2. EL ESTADO

[1]. Procesamientos por blasfemia.

[2]. Procesamientos sindicalistas. [Ahora, 1916, hay que añadir el castigo a los objetores de conciencia.]

[3]. «En un país democrático es la mayoría la que debe gobernar después de todo, y la minoría estará obligada a someterse con la mejor disposición posible» (Westminster Gazette sobre el reclutamiento obligatorio, 29 de diciembre de 1915).

[4]. «Algunos comentarios muy fuertes sobre la conducta de las mujeres de la "pluma blanca" los hizo el señor Reginald Kemp, el investigador forense de West Middlesex, en una investigación en Ealing el sábado sobre Richard Charles Roberts, de 34 años, un taxista de Shepherd's Bush que se suicidó a consecuencia de la aflicción que le causó el ser rechazado por el Ejército y las burlas de las mujeres y de otros reclutadores aficionados.

»Se afirmó que había intentado unirse al Ejército en octubre, pero fue rechazado por tener el corazón débil. Ya solo eso le deprimió, dijo su viuda, y le había preocupado pensar que podría perder su licencia debido al estado de su corazón. También estaba preocupado por la peligrosa enfermedad de un niño.

»Un pariente soldado dijo que la vida del finado se había convertido en "una total amargura" por las mujeres que se burlaban y le llamaban cobarde porque no se había unido al Ejército. Dos días antes, dos mujeres le insultaron en Maida Vale de forma "impactante".

»El investigador, hablando con cierta calidez, dijo que la conducta de esas mujeres era abominable. Que era un escándalo que mujeres que no sabían nada de las circunstancias individuales se permitieran ir por ahí haciendo insoportable la vida de hombres que habían intentado cumplir con su deber. Que era una pena que no tuvieran nada mejor que hacer. Que ahí había un hombre que quizá había sido conducido a la muerte por un montón de mujeres estúpidas. Y que esperaba que pronto se hiciera algo para poner freno a tales conductas» (Daily News, 26 de julio de 1915).

[5]. Por Inglaterra en Sudáfrica, Estados Unidos en Filipinas, Francia en Marruecos, Italia en Trípoli, Alemania en África Suroccidental, Rusia en Persia y Manchuria, y Japón en Manchuria.

[6]. Esto fue escrito en 1915.

[7]. Esto sería tan cierto en un régimen sindicalista como lo es en la actualidad.

3. LA GUERRA COMO INSTITUCIÓN

[1]. Estos cambios, que son deseables por sí mismos y no solo para evitar la guerra, se tratarán en conferencias posteriores.

[2]. Lo que se dice sobre este tema en la presente conferencia es solo preliminar, ya que todas las conferencias siguientes tratan algún aspecto del mismo problema.

4. LA PROPIEDAD

[1]. Booth: Life and Labour of the People, vol. III.

5. LA EDUCACIÓN

[1]. En lo referente a la educación de los más pequeños, los métodos de la señora Montessori me parecen llenos de sabiduría.

[2]. Últimamente, hemos alcanzado una profundidad todavía mayor en la distorsión de las mentes de los niños. Los niños han de ser organizados, de modo que lleguen a ser herramientas inocentes para el odio y la crueldad que han de ser implantados por medio del apego paternal. Para saber la forma de hacer esto, ver Teacher's World, 5 de septiembre de 1917. En un día concreto, cada chico y chica va a escribir en la escuela una carta a un amigo que esté en el frente. «Sus cartas deben dar a sus receptores un saludo caluroso; como un auténtico y firme apretón de manos. Las cartas no deben decir solo "¿cómo estás?", sino "estáis ganando. Estamos orgullosos de vosotros. Lo conseguiremos con vosotros. Todo el mundo está ayudando", y cosas por el estilo [...] Sobre todo, las cartas deben ser naturales... Los niños mayores deben escribir sus cartas ellos mismos. Los pequeños deben recibir la menor ayuda posible. Los

muy pequeños podrían enviar solo un animado saludo de una o dos líneas copiado de lo que haya escrito el maestro en la pizarra».

[3]. Lo que la señora Montessori ha conseguido minimizando la obediencia y la disciplina en favor de la educación es casi milagroso.

6. EL MATRIMONIO Y LA CUESTIÓN DEMOGRÁFICA

[1]. Existía una provisión para pleitos in forma pauperis pero, por diversas razones, esta provisión era casi inútil; recientemente, se ha hecho una provisión nueva y de algún modo mejor, pero sigue estando muy lejos de ser satisfactoria.

[2]. La carta siguiente (New Statesman, 4 de diciembre de 1915) ilustra el carácter de sus actividades:

DIVORCIO Y GUERRA Al editor del New Statesman

SEÑOR: Los episodios siguientes pueden ser de interés para sus lectores. Bajo las nuevas facilidades para el divorcio ofrecidas a los pobres de Londres, una mujer pobre obtuvo recientemente un grado nisi para divorciarse de su marido, que le había llenado el cuerpo de hematomas, la había infectado con una enfermedad peligrosa, y había cometido bigamia. Por este matrimonio bígamo, el marido tenía diez hijos ilegítimos. Con el fin de impedir que este decreto se hiciera absoluto, el Tesoro gastó al menos 200 £ de los impuestos en instruir un consejo rector y un eminente consejo auxiliar, y en traer a unos diez testigos de una ciudad situada a cien millas para probar que esta mujer había cometido actos ocasionales de

adulterio en 1895 y 1898. El resultado neto es que esta mujer será probablemente obligada por indigencia a más adulterio, y que el marido podrá tratar a su amante exactamente igual que trataba a su mujer, con impunidad, en cuanto a la enfermedad se refiere. En casi cualquier otro país civilizado el matrimonio se habría disuelto, los hijos podrían haberse legitimado por el subsiguiente matrimonio, y los abogados empleados por el Tesoro no habrían ganado los enormes honorarios que obtuvieron de la comunidad por un logro que parece a la mayoría de los demás abogados absolutamente antisocial en sus efectos. Si hay abogados que realmente sienten que la sociedad se beneficia con esta clase de litigios, ¿por qué no pueden prestar sus servicios gratuitamente, como los abogados que representaron a la esposa? Si tenemos que practicar el ahorro en tiempo de guerra, ¿por qué no puede el procurador del rey tener suficiente solo con un consejo auxiliar? El hecho es que muchas personas en la situación del esposo y la esposa en cuestión prefieren evitar tener hijos ilegítimos, y la tasa de natalidad se resiente por eso.

El otro episodio es este. Hubo un divorcio del Sr. A contra la Sra. A y el Sr. B. El Sr. B estaba casado y la Sra. B, al saber del procedimiento de divorcio, obtuvo un decreto nisi contra el Sr. B. El Sr. B puede ser llamado para ir al frente en cualquier momento, pero la Sra. B se ha negado durante algunos meses a hacer el decreto nisi absoluto, y esto le impide casarse con la Sra. A, tal y como siente que el honor le obliga a hacerlo. Sin embargo, la ley permite a cualquier solicitante, hombre o mujer, obtener un decreto nisi y abstenerse de hacerlo absoluto por motivos que probablemente son deshonrosos. Los Comisionados de la Ley de Divorcio condenaron totalmente este estado de cosas, y las dificultades en cuestión se han agravado inmensamente en tiempo de guerra, así como la guerra ha hecho surgir muchos casos de bigamia debido al caballeroso deseo de nuestros soldados de obtener para la esposa y familia de facto la asignación del Estado por separación. La esposa legal está, a menudo, unida por lazos similares a otro hombre. Recomiendo que consideren estos hechos en sus columnas, teniendo en cuenta sus frecuentes quejas sobre la caída de la tasa de natalidad. La iniquidad de nuestras leyes de matrimonio es una causa de contribución importante a la caída en cuestión.

Atentamente, etc.

E. S. P. HAYNES

29 de noviembre

[3]. El señor Sidney Webb dio algunos datos interesantes en dos cartas a The Times, el 11 y 16 de octubre de octubre de 1906; hay también un tratado fabiano sobre este tema: «The Decline in the Birth-Rate [La caída de la tasa de natalidad]», de Sidney Webb (n.º 131). Se puede encontrar más información en «The Declining Birth-Rate: Its National and International Significance [La caída de la tasa de natalidad: su importancia nacional e internacional]», de A. Newsholme, M. D., M. R. C. S. (Cassell, 1911).

[4]. La caída de la tasa de mortalidad, y especialmente de la mortalidad infantil, que se ha producido de manera simultánea a la caída de la tasa de natalidad, ha sido hasta ahora suficientemente grande como para permitir que la población del Reino Unido siga creciendo. Sin embargo, hay límites obvios a la caída de la tasa de mortalidad, mientras que la tasa de natalidad podría fácilmente caer hasta un punto en que haría inevitable una disminución real de las cifras.

7. LA RELIGIÓN Y LAS IGLESIAS

[1]. Debería añadir a los artistas, excepto por el hecho de que la mayoría de los artistas modernos parecen encontrar mucha mayor dificultad en la creación de la que los científicos suelen encontrar.